Als God met ons is...

Jacob van Maerlant en de vijanden van het christelijk geloof

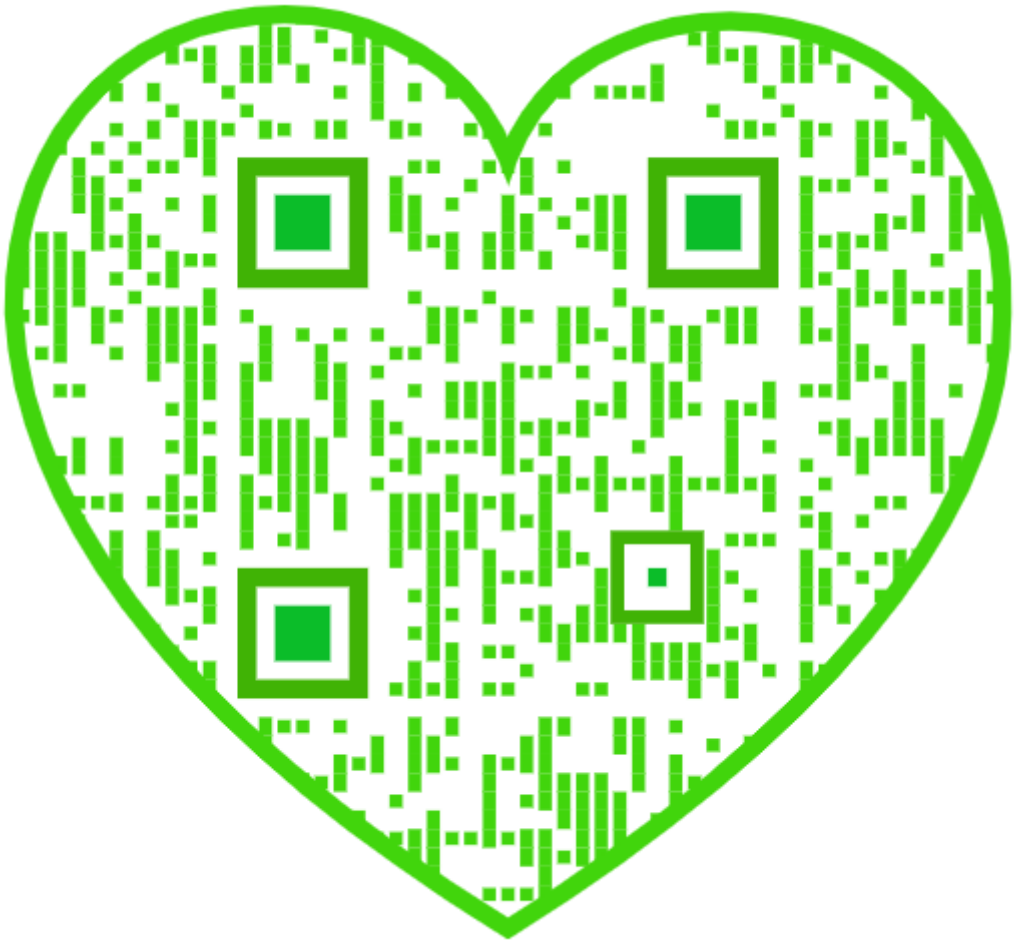
Raymond Harper

bron
Raymond Harper, *Als God met ons is... Jacob van Maerlant en de vijanden van het christelijk geloof*. Prometheus, Amsterdam 1998

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/harp003alsg01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Woord vooraf

Hoewel het gebruikelijk is om in het voorwoord van een dissertatie te verklaren dat men deze onderneming nooit op eigen kracht tot een goed einde had kunnen brengen, blijft het schrijven van een proefschrift per slot van rekening een ‘eenzaam avontuur’. Dit laat onverlet dat men een dergelijk karwei niet in een vacuüm volbrengt, en zowel voor het product als voor de producent is dit maar wel zo heilzaam. De informele contacten met mijn collega's op de Leidse vakgroep Nederlands, waar ik vanaf eind 1993 tot begin dit jaar in dienst was, zijn door mij over het geheel genomen als plezierig en stimulerend ervaren. Ditzelfde geldt voor de samenwerking met mijn promotores, Frits van Oostrom en Jan van Herwaarden. Mijn bijzondere erkentelijkheid gaat uit naar mijn oud-collega, buurvrouw en beschermengel Boukje Thijs, die eigener beweging de tijd en moeite heeft genomen om het gehele manuscript op ongerechtigheden na te pluizen.

Dit proefschrift vormt de kroon op bijna vijf jaar werk. Naast hoogtepunten heeft mijn bestaan als AIO ook de onvermijdelijke dieptepunten gekend, die op de keper beschouwd misschien niet allemaal even onvermijdelijk waren. Gelukkig heb ik altijd vrienden en vriendinnen bereid gevonden om mij tijdens een van mijn dips een luisterend oor te lenen. Naast Boukje Thijs wil ik hier uit mijn werkomgeving Saskia Hageman noemen, de secretaresse van mijn promotor, alsmede mijn kamergenote Olga van Marion. Bij het schrijven van mijn proefschrift heb ik bovenal veel steun gehad aan mijn ouders, zonder wier morele en materiële bijstand het voorliggende werk misschien nooit voltooid zou zijn. Het is dan ook aan hen beiden dat ik mijn ‘proeve van bekwaamheid’ in het wetenschappelijk ambacht wil opdragen.

Inleiding

Het onderwerp

Deze studie heeft betrekking op de houding van een middeleeuwse Latijns-christelijke auteur tegenover afwijkende geloofsopvattingen alsmede tegenover degenen die zulke geloofsopvattingen waren toegedaan. Voor wat de keuze van de thematiek betreft, behoeven aan het bestaansrecht van een dergelijke studie heden ten dage weinig woorden te worden besteed. ‘Minderheden’ van allerhande pluimage staan momenteel in het brandpunt van de belangstelling, niet het minst in de historische wetenschappen. Maar ook buiten het domein van de wetenschap bestaat om evidente redenen grote aandacht voor de rol van minderheden in een multiculturele samenleving, evenals voor hun perceptie door de vigerende ‘meerderheid’.

Binnen het kader van de wetenschappelijke interesse in hetgeen in de sociologie wordt aangeduid met *ingroup-outgroup*-relaties, hebben op het terrein van de mediaevistiek in eerste instantie vooral de betrekkingen tussen de middeleeuwse christenen en de in hun ‘territorium’ woonachtige joden de gemoederen beziggehouden. Maatschappelijke ontwikkelingen, in het bijzonder de genocidepolitiek van nazi-Duitsland, hebben velen ertoe aangezet een poging te ondernemen de wortels van de eigentijdse jodenhaat te reconstrueren. Gaandeweg kwam men tot het inzicht dat het voor een juist begrip van de toenmalige verhoudingen noodzakelijk was om ook de beeldvorming waaraan andere categorieën van buitenstaanders onderhevig waren in de beschouwing te betrekken. Een en ander culmineerde in ‘holistische’ verhandelingen zoals die van Moore en van Richards, waarin wordt beschreven hoe niet alleen ketters en joden, maar ook andersoortige ‘onaangepasten’ zoals prostituees, homoseksuelen en leprozen het slachtoffer werden van het onverbiddelijke eenheidsstreven van de middeleeuwse katholieke Kerk.

Het lijdt geen twijfel dat deze thematiek ook in het oeuvre van de dertiende-eeuwse Middelnederlandse dichter Jacob van Maerlant een prominente rol speelt. Zonder op voorhand in details te willen treden, volsta ik vooralsnog met de opmerking dat al vaker is onderkend dat het besef christen te zijn in Maerlants denken een centrale rol bekleedde, en diens mens- en wereldbeeld in menig opzicht diepgaand heeft beïnvloed. Zo is herhaaldelijk gewezen op 's dichters grote betrokkenheid bij de kruistochtproblematiek, en enige decennia terug heeft de voorgaande constatering J. Janssens ertoe bewogen een monografie over Maerlants Mariaverering in het licht te geven. Mutatis mutandis heeft

eenzelfde constatering, in combinatie met de veelbelovende resultaten van preliminair onderzoek, mijzelf aangespoord om een ander deelaspect van Maerlants christendom aan een nadere beschouwing te onderwerpen, te weten diens houding ten opzichte van andersdenkenden op religieus gebied.

Hierbij moet echter onmiddellijk worden aangetekend dat, waar de wetenschappelijke en maatschappelijke relevantie van de thematiek van dit onderzoek boven iedere verdenking lijkt te zijn verheven, de keuze voor Maerlant als onderzoeksobject op het eerste gezicht veel minder voor de hand ligt. Niet alleen geniet Maerlant nog altijd in brede kringen de reputatie saai en breedsprakig - om niet te zeggen onleesbaar - te zijn, maar ook staat hij te boek als iemand die voor zijn publiek veeleer als doorgeefluik dan als bron van kennis en wijsheid fungeerde. In de herziene uitgave van zijn gedurende lange tijd als standaardwerk over Maerlant gehanteerde dissertatie oordeelde Te Winkel dan ook onbarmhartig: ‘De denkbeelden, die men in Maerlant's werken vindt, zijn voor het geringste deel zijn uitsluitend eigendom. Dat kan reeds hieruit blijken, dat het meeste van hetgeen hij geschreven heeft geen oorspronkelijk werk, maar vrije vertaling is. De denkbeelden, die hij verkondigde, waren in zijn' tijd bekend, en hij was niet de eerste, noch de eenige, die ze uitsprak.’[1.]

Bij de eerste aanblik lijkt het of onze dichter hiermee voor eens en voor altijd tot een slaafse epigoon, die plichtsgetrouw herkauwde wat zijn bronnen hem voorschotelden, is teruggebracht. In dit licht bezien, mag het op zijn minst opmerkelijk heten dat de Utrechtse Medioneerlandicus Gerritsen in 1981 enthousiast betoogde: ‘If ever there is a chance of discovering what a medieval poet thought about the subject-matter he was shaping into a literary work, Maerlant's adaptations provide an ideal field of exploration.’[2.] Beide citaten zijn echter hoofdzakelijk schijnbaar met elkaar in tegenspraak. Dat Maerlant, wederom in de bewoordingen van Te Winkel, ‘niet de hervormer der maatschappij, maar de verpersoonlijking er van’[3.] moet heten, impliceert natuurlijk allerminst dat hij bepaalde opvattingen niet uit een waarachtig beleden overtuiging doch slechts in mechanische navolging van zijn primaire of secundaire bronnen heeft verwoord. En dat hij, volgens Gerritsen, wel degelijk als een eigengereid bewerker kan worden beschouwd, betekent evenmin dat hij de door hem geïnterpoleerde denkbeelden stuk voor stuk eigenhandig uit het niets zou hebben ontworpen. Doch maakt deze constatering als zodanig Maerlant als onderzoeksobject minder interessant?

Ik ben de laatste om te ontkennen dat Maerlant, zoals trouwens zovelen onder zijn tijdgenoten, veeleer een bewerker[4.] is geweest dan een oorspronkelijk dichter. De omvang van zijn ‘oorspronkelijke dicht-

werk' - en dan, wat valt met zekerheid met oorspronkelijk te betitelen? - staat in geen verhouding tot de immense proporties van zijn Middelnederlandse berijmingen van lijvige Franstalige en Latijnse teksten. Wat meer is: nauwkeurig onderzoek heeft uitgewezen dat de informatie die Maerlant ten opzichte van zijn respectieve primaire bronnen toevoegde, niet zelden op het gezag van een specifieke secundaire bron was gebaseerd. En zelfs wanneer we voor een bepaalde passage niet met zekerheid een bron kunnen aanwijzen - voorbeelden zullen verderop ter sprake komen -, gaat het te ver om voetstoots aan te nemen dat een en ander per se uit de koker van de dichter zélf afkomstig moet zijn geweest. Dit betekent echter allerminst dat men gerechtigd is om Maerlant van de weeromstuit als een zielloze letterknecht af te schilderen, voor wie slechts de 'rijmdwang' een aanleiding vormde om buiten de in zijn bronnen gebaande paden te treden. De 'originaliteit' van Maerlant manifesteerde zich niet in het grote gebaar, maar in een bepaalde manier van het toevoegen of juist weglaten, het combineren en in het bijzonder het presenteren van brokjes informatie, die bij nadere bestudering wel degelijk een hoge mate van bevlogen systematiek, of zo men wil systematische bevlogenheid, doet vermoeden. Van Oostrom constateerde dan ook in zijn in 1996 verschenen Maerlantstudie '[...] dat Maerlants bewerkingstechniek heel duidelijke patronen vertoont, waarbinnen vaak zelfs ogenschijnlijk minimale afwijkingen diepte en zin krijgen.'[5] De resultaten van mijn vergelijkend onderzoek, waarvan deze verhandeling de schriftelijke neerslag vormt, hebben mij gesterkt in mijn overtuiging dat Maerlant veel méér heeft gedaan dan het klakkeloos doorgeven van de informatie die hij in zijn imposante bronnencatalogus heeft aangetroffen. Hierbij komt nog dat Maerlant vaak de eerste is geweest die bepaalde informatie in het Middelnederlands, of zelfs om het even welke middeleeuwse volkstaal, voor een lekenpubliek toegankelijk heeft gemaakt. Ook in dit laatste opzicht blijkt Maerlant origineler dan men wellicht op het eerste gezicht zou vermoeden.

Het oeuvre

Het onweerlegbare feit dat Maerlants oeuvre, zoals gezegd, in hoofdzaak uit bewerkingen van andermans teksten bestaat, brengt mede dat 's dichters werken in nauwe samenhang met hun respectieve bronnen moeten worden bestudeerd. Bij voorbaat dient te worden opgemerkt dat aan de uitkomst van een dergelijk vergelijkend bronnenonderzoek nooit absolute geldigheid kan worden toegekend. Net zoals we nimmer zullen weten wat Maerlant nu precies heeft geschreven aangezien we niet over autografen van zijn hand beschikken, is het uitgesloten dat de ter ver-

gelijking gehanteerde moderne edities van Maerlants bronteksten *verbatim* overeenstemmen met diens 'leggers', dat wil zeggen de indertijd door hemzelf geraadpleegde handschriften.[6] Ook eventuele variantenapparaten bieden slechts tot op beperkte hoogte uitkomst. Een gebrekkige en veelal slecht gedocumenteerde overlevering, alsmede het enorme aantal handschriften dat nochtans van sommige van Maerlants bronnen tot in alle uithoeken van de bewoonde wereld is verspreid, noopten mij er desondanks toe om me in het gros der gevallen met de moderne edities te behelpen.[7] Uiteraard in het besef van de beperkingen van een dergelijke aanpak, en waar mogelijk een beredeneerde keuze makend tussen de verschillende tekstuitgaven die mij ter beschikking stonden. Voordat ik de resultaten van mijn onderzoekingen zal presenteren, lijkt het mij dan ook wenselijk om Maerlants werken, in chronologische volgorde, in vogelvlucht de revue te laten passeren in samenhang met hun respectieve voornaamste bronnen. Hierbij zal waar nodig ook de kwestie van de betrouwbaarheid van de edities meer in detail aan de orde worden gesteld.

Maerlants literaire debuut is de kort voor 1260 totstandgekomen Alexanderroman *Alexanders geesten.* Dit werk is toegankelijk via twee negentiende-eeuwse edities, waarvan de meest recente, bezorgd door Franck, onbetwistbaar de beste is en dan ook door mij als standaardeditie is gebruikt. Ofschoon de Alexander-specialist Cary Maerlants versie omschreef als een 'very close translation' van de laat-twaalfde-eeuwse *Alexandreis* van Walter van Châtillon,[8] staat buiten kijf dat de inbreng van onze dichter hiermee schromelijk wordt onderschat. Reeds Franck had een groot aantal secundaire bronnen aangewezen, en diens voorstelling van zaken is recentelijk door Berendrecht aangevuld en gecorrigeerd. Van deze nevenbronnen verdient met name het topografisch-etnografische geschrift *De imagine mundi* van Honorius Augustodunensis vermelding, dat om praktische redenen via de uitgave in de *Patrologia Latina* is geraadpleegd. Daarenboven hebben Kneepkens en Van Oostrom al in 1976 betoogd dat Maerlant naar alle waarschijnlijkheid een geglosseerd afschrift van de *Alexandreis* heeft benut, en bepaalde toevoegingen ten opzichte van de grondtekst aan deze glossen zal hebben ontleend.[9] De enkele jaren later verschenen editie van Colker, die naast de basistekst ook de glossen van een beperkt aantal 'representatieve' handschriften omvat, heeft hun gelijk aangetoond. Deze editie is dan ook door mij als referentie gebruikt.

Maerlants volgende werk was de zogeheten *Historie van den Grale*, die rond 1261 werd voltooid. Deze tekst is in hoofdzaak gestoeld op de prozabewerking van de Oudfranse versromans *Joseph d'Arimathie* en *Merlin*, beide van Robert de Boron. Omwille van de leesbaarheid heb ik de Middelnederlandse tekst geciteerd naar de negentiende-eeuwse 'ge-

normaliseerde' editie van Van Vloten, en niet naar de moderne 'hyperdiplomatische' uitgave van Sodmann. Het werk in kwestie is overigens slechts in één incompleet manuscript overgeleverd, en de onderlinge verschillen tussen beide edities zijn inhoudelijk van verwaarloosbaar belang. Een adequate vergelijking met het Franse origineel, dat wil zeggen de Franse prozabewerkingen, was beduidend problematischer, aangezien van deze teksten onderling sterk divergerende edities in omloop zijn, die op hun beurt zijn gerelateerd aan een zeer gevarieerde overlevering. Om voornamelijk praktische redenen is voor de *Joseph*, die overigens een uniformere handschriftentraditie kent dan de *Merlin*, de zogeheten Modena-tekst in de uitgave van Cerquiglini als basiseditie gebruikt. Omdat vooral het manuscript Cangé regelmatig een lezing geeft die, naar we logischerwijs mogen aannemen, dichter bij de door Maerlant vertaalde tekst staat, heb ik waar nodig eveneens uit de oudere editie van Hucher geciteerd, die op voornoemd handschrift is gebaseerd. Voor wat de *Merlin* betreft, liggen de zaken aanmerkelijk gecompliceerder. Jaren geleden heeft Gerritsen al gewezen op het feit dat de door Maerlant bewerkte versie de episode van 'the Testing of the Vacant Seat' moet hebben bevat, die wél voorkomt in de aan de edities van Oskar Sommer en Micha ten grondslag liggende manuscripten, maar niet in het Modena-manuscript en evenmin in de sterk afwijkende Huth-*Merlin*, uitgegeven door Paris en Ulrich.[10.] De legger van Maerlant moet echter eveneens een verwijzing naar het zogeheten 'Brutus boeck' van een zekere 'Meester Martijn [...] van Rore' hebben bevat.[11.] Deze interpolatie is, blijkens de aantekeningen van Micha, in alle mogelijke variaties in de handschriftentraditie vertegenwoordigd, doch figureert voor zover mij bekend is in geen enkele editie, en evenmin in de zowel incomplete als onuitgegeven *Merlin* uit het manuscript Cangé. Bij gebrek aan beter heb ik uiteindelijk voor de uitgave van Micha gekozen, die overigens - voor de goede orde - naar is gebleken in de regel een alleszins aanvaardbare benadering biedt van de tekst die Maerlant onder ogen moet hebben gehad.

Voor wat de secundaire bronnen betreft, dient het volgende te worden opgemerkt. Te Winkel heeft indertijd gesuggereerd dat Maerlant uit de *Gesta Pilati*, beter bekend als het Nicodemus-evangelie, en aanverwante geschriften zou hebben geput.[12.] Op basis van mijn vergelijkend bronnenonderzoek houd ik het voor waarschijnlijker dat hij zich voor aanvullende informatie gewoonweg op de canonieke evangeliën heeft gebaseerd. Verder refereerde Maerlant aan Flavius Josephus' verslag van de Joodse Oorlog, een werk dat bij de bespreking van de *Rijmbijbel* uitvoeriger ter sprake zal komen. Aangezien de corresponderende passage uit het unieke manuscript is verwijderd, is een en ander hier nauwelijks van praktisch belang. Ten slotte moet in dit verband

worden gewezen op het door Maerlant tussen het eigenlijke *Graal*-relaas en de *Merlijn* ingelaste Satansproces, dat bekend staat als de *Maskeroen.* Ofschoon dit intermezzo naar alle waarschijnlijkheid op een Latijnse bron is gebaseerd, is het interessant om te vermelden dat Maerlants versie wellicht de oudste overgeleverde vertegenwoordiger van deze traditie is.[13.]

Maerlants - vermoedelijk - volgende werk, de ridderroman *Torec*, wederom gebaseerd op een Oudfrans origineel,[14.] kunnen we gevoeglijk buiten beschouwing laten, aangezien dit geschrift voor mijn doel geen relevante informatie bleek te bevatten en bovendien naar het zich laat aanzien slechts in sterk gehavende vorm tot ons gekomen is.[15.] Zo ook de *Sompniarys*, een droomduidingsboek, en de *Lapidarys*, een verhandeling over stenen, om de doodeenvoudige reden dat beide werken verloren zijn gegaan. De rond 1264 voltooide, monumentale *Historie van Troyen* gaat helaas mank aan een gebrekkige uitgave die wederom dateert uit de negentiende eeuw. Gelukkig heb ik in twijfelgevallen microfiches van het enige volledige handschrift kunnen raadplegen.[16.] De hoofdbron van dit werk is de Oudfranse *Roman de Troie* van Benoit de Sainte Maure, in het begin van deze eeuw uitgegeven door Constans. Omdat Maerlant zich bij diverse gelegenheden niet kon verenigen met de strekking van dit epos, heeft hij 'standaardwerken' van diverse klassieke auteurs als nevenbronnen benut, te weten de *Metamorphoses* van Ovidius, de *Achilleis* van Statius, en in het bijzonder de *Aeneis* van Virgilius. Van al deze werken zijn uitstekende moderne edities voorhanden, en bovendien is aan de verhouding tussen de *Achilleis* en de *Historie* door Jongen een proefschrift gewijd. Daarnaast heeft onze dichter naar eigen zeggen gebruik gemaakt van de Trojeroman van Segher Diengotgaf - de precieze aard van Maerlants ontlening is nog altijd omstreden -, en van het op Honorius gebaseerde gedeelte van zijn eigen *Alexanders geesten* ten behoeve van een geografische excursie.

Kort daarop gaf Maerlant de beknopte vorstenspiegel *Heimelijkheid der heimelijkheden* in het licht, die in het begin van deze eeuw op voorbeeldige wijze is uitgegeven door Verdenius. Aan dit werk lag het Latijnse *Secretum secretorum* ten grondslag, een neo-platoons geschrift van Arabische herkomst, dat door Maerlant en zijn tijdgenoten werd toegedicht aan niemand minder dan Alexanders vermeende leermeester Aristoteles. Deze tekst is enige decennia terug uitgegeven door Möller in het gezelschap van een zeer letterlijke Middelhoogduitse prozavertaling, die ik eveneens dankbaar als vergelijkingsmateriaal heb benut.

Met dit werk werd vermoedelijk Maerlants 'Voornse periode' afgesloten. Zijn volgende geschriften kwamen in Damme tot stand, te beginnen met zijn 'biologiehandboek voor leken' *Der naturen bloeme.* Dit werk is zowel beschikbaar in een kritische editie, bezorgd door Verwijs,

als in een diplomatische uitgave, die deel uitmaakt van het *corpus Gysseling.* Ik heb besloten de editie Verwijs als basistekst te gebruiken, doch die van Gysseling voortdurend ter verificatie te raadplegen. Als editie van de brontekst, het *Liber de natura rerum* van Thomas van Cantimpré, door Maerlant overigens abusievelijk toegeschreven aan diens vermaarde leermeester Albertus Magnus, kwam uitsluitend die van Boese in aanmerking. Deze omvat zowel de tekst van de oorspronkelijke versie als die van de tweede, uitgebreide redactie. Het onderzoek van Nischik en Berendrecht heeft uitgewezen dat Maerlant een het meest naar de tweede redactie neigende tussenvorm heeft gebruikt.[17.] Het lijkt erop dat Maerlant voor dit werk niet in noemenswaardige mate schriftelijke nevenbronnen heeft geraadpleegd.[18.] Wél frapperen, zoals te gelegener tijd nader zal blijken, de opmerkelijke verschillen tussen de moralisaties die Thomas en die welke Maerlant aan de materie verbond.[19.]

Kort daarop, om precies te zijn op Maria-Boodschap (25 maart) 1271, voltooide Maerlant zijn befaamde *Rijmbijbel*, in tegenstelling tot hetgeen deze populaire benaming doet vermoeden geen berijming van de bijbeltekst maar een bewerking van het bijbelse geschiedenishandboek *Historia scholastica* van Petrus Comestor. Maerlant zelf duidde zijn werk dan ook met *Scolastica* aan. De *Rijmbijbel* is in eerste instantie geraadpleegd via de editie in het *corpus Gysseling*, die volgens tekstkritisch onderzoek het meest betrouwbare handschrift vertegenwoordigt.[20.] Aangezien deze tekst diplomatisch is uitgegeven, heb ik het gebruik van hoofdletters en de interpunctie stilzwijgend met de hedendaagse conventies in overeenstemming gebracht. Tevens heb ik hem systematisch vergeleken met de op een later handschrift gebaseerde oudere editie van David, aangezien deze mijns inziens in een aantal gevallen een betere lezing biedt, en bovendien over een redelijk bruikbaar variantenapparaat beschikt. De *Historia scholastica* heb ik geraadpleegd via de editie in de *Patrologia Latina.* Mede omdat dit werk een betrekkelijk uniforme overlevering kent, mag deze tekst als een tamelijk betrouwbare getuige worden beschouwd.[21.]

De eigenlijke *Rijmbijbel*, die net als de grondtekst loopt tot en met het evangelieverhaal,[22.] wordt gevolgd door een bewerking van het eerder genoemde *Bellum Judaicum* van de voormalige joodse legeraanvoerder Flavius Josephus. Deze Latijnse vrije vertaling van het oorspronkelijk in het Grieks gestelde relaas van de wederwaardigheden die tot de val van Jeruzalem in 70 na Christus leidden, bleek helaas slechts beschikbaar in de vorm van vijftiende- en zestiende-eeuwse drukken.[23.] Daarnaast heeft Maerlant de oudtestamentische geschiedenis gelardeerd met zogeheten typologische commentaren, die episodes uit deze geschiedenis relateren aan gebeurtenissen uit het Nieuwe Testament.[24.]

Over de herkomst van deze commentaren is veel geredetwist. Sommigen hebben de *Glossa ordinaria*, het standaard bijbelcommentaar uit de latere Middeleeuwen dat ongetwijfeld ook deel zal hebben uitgemaakt van Maerlants handexemplaar van de Heilige Schrift, aangewezen als bron.[25.] Anderen geven de voorkeur aan de *Aurora* van Petrus Riga.[26.] Ikzelf ben, zoals nader zal blijken, tot de slotsom gekomen dat beide 'alternatieven' elkaar allesbehalve uitsluiten. De *Glossa ordinaria*, die zich overigens eveneens kenmerken door een relatief uniforme teksttraditie,[27.] heb ik bij gebrek aan beter via de *Patrologia Latina* geconsulteerd. Waar deze uitgave hiaten vertoonde, heb ik mij beholpen met een fotomechanische herdruk van een laat-vijftiende-eeuwse druk. De *Aurora* daarentegen is beschikbaar in een moderne editie.

Daarna heeft Maerlant achtereenvolgens de heiligenlevens van Clara en Franciscus van Assisi op schrift gesteld. Uitsluitend *Sinte Franciscus leven* is overgeleverd, en in 1954 uitgegeven door Maximilianus. Dit werk is een voor Maerlants doen tamelijk slaafse bewerking van de *Legenda Sancti Francisci* of *Legenda major*, Franciscus' officiële biografie van de hand van diens ordegenoot Sint Bonaventura. Laatstgenoemd werk is door mij om logistieke redenen geraadpleegd via de editie in diens *Opera omnia.* Ofschoon de latere uitgave in de *Analecta Franciscana* als referentiekader op bepaalde punten de voorkeur geniet,[28.] heb ik uit hoofde van praktische overwegingen de oudere editie benut. Ik teken hierbij onmiddellijk aan dat deze keuze nergens tot problemen heeft geleid aangezien deze editie voor mijn doeleinden heel wel bleek te voldoen, zoals ik trouwens al op grond van het bovenaangehaalde artikel van Maximilianus had vermoed. In dit verband moet ook in meer algemene zin worden stilgestaan bij Maerlants connecties met de bedelorden. Niet alleen kwam *Sinte Franciscus leven* op instigatie van een franciscaner opdrachtgever tot stand, maar ook waren de bedelmonniken reeds vroeg in de dertiende eeuw in zowel Brugge als Holland vertegenwoordigd, en stonden zij van het begin af aan in nauwe betrekking tot het Hollandse gravenhuis, waartoe zoals bekend mag worden verondersteld Maerlants voornaamste mecenas Floris V behoorde.[29.] In de kernhoofdstukken zullen mogelijke invloeden van dominicaner en vooral franciscaner zijde dan ook nog regelmatig te berde worden gebracht.

Maerlants laatste grote werk, de *Spiegel historiael*, vormt tevens zijn magnum opus. Deze gigantische 'wereldgeschiedenis op rijm' is bijna anderhalve eeuw geleden op voortreffelijke wijze uitgegeven door Verwijs en De Vries. De *Spiegel* vormt in hoofdzaak een bekortende bewerking van het nóg omvangrijkere *Speculum historiale* van de dominicaanse geleerde Vincentius van Beauvais, dat op zijn beurt grotendeels bestaat uit een compilatie van oudere bronnen, en in verschillende op-

eenvolgende ontwikkelingsstadia is overgeleverd. Het gelukkige toeval wil dat juist de zogeheten Douai-versie die door Maerlant moet zijn gebruikt, in druk beschikbaar is, zij het uitsluitend als een fotomechanische reproductie van een editie uit het begin van de zeventiende eeuw.[30.]

Daarenboven heeft Maerlant een indrukwekkend aantal secundaire bronnen gebezigd, die voor een groot deel al door Verwijs en De Vries waren getraceerd, en recentelijk nog aan een nadere bestudering zijn onderworpen door Petra Berendrecht. Onder deze nevenbronnen verdient in dit verband in het bijzonder het volgende viertal vermelding. Allereerst de op instigatie van de Kerkvader Augustinus totstandgekomen *Historia adversum paganos* van Orosius, die door Maerlant is geraadpleegd als aanvullende bron voor de laat-antieke geschiedenis.[31.] In de tweede plaats de *Historia regum Brittanniae* van Geoffrey van Monmouth, gebruikt om de door de wantrouwige Vincentius karig bedeelde Arthurmaterie meer cachet te verlenen.[32.] Ten derde de pausenen keizerskroniek van Martinus Polonus, die in de tweede helft van de *Spiegel* voortdurend dienst deed als naslagwerk.[33.] Ten slotte de *Historia Hierosolymitanae expeditionis* van Albert van Aken, waarmee Maerlant het in het *Speculum* eveneens naar zijn smaak te stiefmoederlijk bedeelde relaas van de Eerste Kruistocht heeft uitgebreid.[34.] Maerlant heeft de *Spiegel historiael* overigens niet mogen voltooien. Niet alleen breekt zijn bewerking - vermoedelijk niet geheel toevallig - af kort na de afronding van het verslag van de glorierijke Eerste Kruistocht, maar ook is, mogelijkerwijs nog tijdens Maerlants leven en met diens volledige medewerking, het deel dat betrekking heeft op de periode tussen de in Handelingen beschreven gebeurtenissen en het keizerschap van Gratianus en Valentinianus II uitbesteed aan Filip Utenbroeke.[35.] De *Spiegel* is overigens in de veertiende eeuw *up to date* gebracht door Lodewijk van Velthem.

Ten slotte resteert een qua inhoud en moment van ontstaan heterogene verzameling korte dichtwerken, die als geheel bekend staat als de *Strofische gedichten*, en ten laatsten male is uitgegeven door Verdam en Leendertz jr. Ondanks vroegere bedenkingen hieromtrent is men tegenwoordig geneigd om dit corpus in zijn totaliteit aan Maerlant toe te schrijven.[36.] De goeddeels lyrische inhoud van deze gedichten impliceert overigens geenszins dat ze geheel en al oorspronkelijk werk zouden vormen. De bronnenkwestie is behandeld door de tekstbezorgers van bovengenoemde editie, door Friedrich, door Van Mierlo en recentelijk nog door Van Oostrom. Onder de *Strofische gedichten* is in het bijzonder *Van den lande van oversee*, Maerlants klaagzang over de inname van Akko door de moslims in 1291 en tevens zijn vermoedelijke zwanenzang, van grote betekenis voor mijn onderzoek. Aan dit gedicht is

een monografie gewijd door Stuiveling.

Het gegeven dat Maerlants bronnenrepertoire inmiddels tot op grote hoogte in kaart is gebracht, beduidt overigens niet dat we elke uitlating zijnerzijds tot een specifieke bron kunnen herleiden. Deze omstandigheid houdt ten dele verband met de gebrekkige staat van de overlevering, en ten dele ook met ons onvermogen om de gehele klassieke en middeleeuwse literatuur tot in detail te overzien. Daarenboven moet evenwel worden opgemerkt dat Maerlant zich in een groot aantal gevallen afwijkingen ten opzichte van zijn bronnen kan en zal hebben gepermitteerd zonder dat aan dergelijke ingrepen per se een concrete, bij de huidige stand van onderzoek al dan niet aanwijsbare tekst ten grondslag heeft gelegen. Dit bestempelt onze dichter nog niet automatisch tot een *esprit fort.* Een intellectueel als Maerlant beschikte immers niet alleen over een bibliotheek, maar ook over een verleden. Specifieke opvattingen en ideeën kunnen gedurende zijn vorming en verdere levensloop zijn denken binnengesijpeld zijn om zich op een gegeven, daartoe geëigend moment weer te manifesteren. Uit de aard der zaak beïnvloedden de eerder door Maerlant bewerkte bronnen zijn latere werken; opmerkelijker is dat Maerlant zich nu en dan liet inspireren door een tekst die hij pas later zou vertalen.[37.] In dit verband dient te worden aangetekend dat volgens Van Oostrom onze dichter al tijdens zijn schooljaren met het leeuwendeel van de later door hem vertaalde werken in aanraking zal zijn gekomen.[38.] Daarenboven moet echter de invloed worden onderkend van een heterogeen samenraapsel van denkbeelden en standpunten, her en der opgediept en gaandeweg tot een min of meer coherent geheel samengesmolten, in veel gevallen ongetwijfeld zonder dat de dichter zélf zich van de uiteindelijke oorsprong van de constitutieve elementen bewust was. In het geval van dergelijke imponderabilia lijkt het me tamelijk zinloos om de speurtocht naar een concrete passage uit een concrete tekst tot in het oneindige voort te zetten. Hiermee wil niet de betekenis van diepgravend bronnenonderzoek ontkracht worden, maar wel haar intrinsieke beperking zijn aangegeven.

Zonder bij voorbaat in detailkwesties te willen verzanden, zou ik alvast een dergelijke 'invloedssfeer', die naar mijn mening van fundamenteel belang is geweest bij de totstandkoming van Maerlants wereldbeeld, met naam en toenaam in overweging willen geven. Het betreft hier de Kerkvader Augustinus van Hippo, en met name diens *De stad Gods.* Ofschoon Maerlant dit werk niet als bron in de eigenlijke zin des woords gebruikt schijnt te hebben, zullen in de kernhoofdstukken regelmatig mogelijke invloeden van de zijde van Augustinus ter sprake worden gebracht. In het slothoofdstuk zal ik de verhouding tussen Augustinus en Maerlant in meer algemene zin aan de orde stellen, en zal tevens de hypothese dat Maerlant *De stad Gods* daadwerkelijk heeft

gekend, met boekhistorische argumenten worden toegelicht.[39.]

In zoverre dit binnen een beperkt bestek mogelijk is, zou ik Maerlant echter niet alleen willen relateren aan zijn 'voorbeelden', maar ook aan zijn tijdgenoten. Onder hen zijn twee collega-dichters die in het bijzonder voor een vergelijking op bepaalde punten in aanmerking lijken te komen, te meer daar ze onder soortgelijke omstandigheden werkzaam waren als Maerlant en een gelijkaardig rijkgeschakeerd oeuvre in het licht hebben gegeven. In de eerste plaats de vroeg-dertiende-eeuwse Duitse dichter Rudolf van Ems, met betrekking tot wie door Van Oostrom is opgemerkt: 'Als één middeleeuwse schrijver in de volkstaal met Jacob van Maerlant kan worden vergeleken, dan hij wel.'[40.] In de tweede plaats Maerlants collega-dichter en bewonderaar Jan van Boendale, die hier ten lande tot op grote hoogte als Maerlants officieuze opvolger mag worden beschouwd. In de kernhoofdstukken zullen beide auteurs dan ook op gezette tijden ter sprake komen, ofschoon ik op voorhand opmerk dat deze toetsing allesbehalve uitputtend pretendeert te zijn. In meer algemene zin is het natuurlijk ondoenlijk om ieder aspect van Maerlants denken tegen de graadmeter van diens tijd af te zetten, niet het minst vanwege het feit dat goede secundaire literatuur op bepaalde gebieden nauwelijks voorhanden is. Niettemin zal, waar dit mogelijk en relevant is, een poging worden ondernomen om zo summier mogelijk aan te geven in hoeverre de dichter zich aan de *communis opinio* van zijn dagen conformeerde, en op welke punten hij zich daarentegen juist hiervan onderscheidde.

De opzet

De opbouw van deze studie is als volgt. Na de voorgaande algemene kennismaking met Maerlants oeuvre en de voornaamste bronnen die aan dit oeuvre ten grondslag lagen, zal diens opstelling jegens achtereenvolgens polytheïstische heidenen, moslims, joden en ketters aan een nadere beschouwing worden onderworpen. Op voorhand dient te worden opgemerkt dat deze onderverdeling van de 'vijanden van het christelijke geloof' niet volledig overeenstemt met die welke de dichter zelf aanbracht. Naar te zijner tijd uitvoerig zal worden toegelicht, vertoonde hij met name de hebbelijkheid om de islamieten onder één noemer te brengen met de heidenen. Niet alleen omwille van het tegenwoordige gebruik, maar ook omdat velen onder Maerlants tijdgenoten juist geneigd waren om de islam te beschouwen als een ketterse afsplitsing van het christendom,[41.] voelde ik mij gerechtigd om aan Maerlants houding tegenover eerstgenoemde godsdienst een afzonderlijk hoofdstuk te wijden. Na deze kernhoofdstukken zal in een afsluitend

kapittel worden getracht om enige algemene tendensen in Maerlants behandeling van deze problematiek bloot te leggen, culminerend in een slotbeschouwing over wat naar mijn mening de essentie vormt van 's dichters visie op andersgezinden.

Ik heb er derhalve voor gekozen om de materie in kwestie op een thematische en niet op een chronologische wijze de revue te laten passeren. Ter legitimering van deze beslissing zou ik hier alvast het volgende willen opmerken. Eertijds was men gewoon om een tegenstelling aan te nemen tussen een vroege 'hoofse' Maerlant, die zich onbekommerd met het dichten van modieuze ridderromans onledig zou hebben gehouden, en een latere 'didactische' Maerlant, die zich, tot inkeer gekomen, tot het op schrift stellen van gewichtiger zaken beperkte.[42.] Bij nader inzien is deze tweedeling echter niet houdbaar gebleken: 'Reeds in zijn vroege hoofs-epische gedichten was hij [Maerlant] de moralist die hij altoos gebleven is.'[43.] Hieraan moet naar mijn mening worden toegevoegd dat de bronnen die Maerlant in zijn begintijd bewerkte geenszins de niemandalletjes waren waarvoor men ze placht te houden, met uitzondering wellicht van de *Torec*, waarin dan ook blijkbaar een moralistisch exposé van 's dichters eigen vinding is verwerkt.[44.] Zo vormt de *Alexandreis* misschien wel het fraaiste specimen van de classicistische literatuur uit de renaissance van de twaalfde eeuw, en is zélfs de veelgehekelde Graalroman van Robert de Boron in feite allerminst een vrijblijvende exercitie op het terrein van de Arthur-mythologie maar niet minder dan 'une oeuvre théologique, sous forme romanesque'.[45.] Alhoewel de vraag in hoeverre zich een ontwikkeling in Maerlants opstelling jegens andersdenkenden op religieus gebied voordeed eerst achteraf met afdoende stelligheid kan worden beantwoord, is er dientengevolge reeds op voorhand veel voor te zeggen om 's dichters oeuvre en het daarmee verbonden gedachtenpatroon als een eenheid te beschouwen.

Daarbij komt nog dat bepaalde onderdelen van dit oeuvre binnen het kader van mijn onderzoek uit de aard der zaak qua omvang en inhoud meer gewicht in de schaal leggen dan andere. De omstandigheid dat mijn bronnenmateriaal uit een zeer diverse verzameling dichtwerken bestaat en niet uit een gelijkvormige reeks regesten of jaarrekeningen, pleit op voorhand tegen de eventuele keuze voor de chronologie als uitgangspunt voor de behandeling van een specifieke probleemstelling. Buitendien is het niet zo verwonderlijk dat, bij wijze van voorbeeld, in Maerlants eersteling *Alexanders geesten* het heidendom vanuit een ander perspectief wordt benaderd dan in zijn latere *Spiegel historiael*, maar dit betekent nog niet dat men zonder meer tot een dichterlijke standpuntswijziging ten aanzien van dit heidendom als zodanig mag besluiten.[46.] Vandaar dat ik, alles overziende, de voorkeur heb gegeven aan een thematische en niet aan een chronologische aanpak.

Ten slotte nog enige mededelingen van huishoudelijke aard. Citaten die zijn opgenomen in de lopende tekst zijn tussen enkele aanhalingstekens geplaatst; de diagonale streepjes (/) dienen om de cesuur tussen verzen aan te geven. Citaten die langer zijn dan vier verzen zijn als een afzonderlijk blok tekst, met één vers per regel, opgenomen. Citaten binnen citaten, bijvoorbeeld passages in de directe rede binnen een geciteerde tekst, staan tussen dubbele aanhalingstekens. Wanneer een deel van een citaat uit een werk van Maerlant en/of een van zijn bronnen is gecursiveerd, dan wil ik hiermee aangeven dat origineel en bewerking op dit punt onderling significant verschillen. De noten, die voornamelijk verwijzingen naar tekstplaatsen en secundaire literatuur bevatten, zijn per hoofdstuk genummerd.

Eindnoten:

1. Te Winkel, *Maerlant's werken*, p. 3. Vgl. Van Mierlo, *Jacob van Maerlant*, p. 140.
2. Gerritsen, 'Jacob van Maerlant and Geoffrey of Monmouth', p. 369.
3. Te Winkel, *Maerlant's werken*, p. 4.
4. Van Gerritsen is het onderscheid tussen zo letterlijk mogelijke 'vertalingen', vrijere 'bewerkingen', en slechts een losse band met de grondtekst vertonende 'omwerkingen' afkomstig. Deze driedeling heeft inmiddels vrij algemeen ingang gevonden. Zonder in bijzonderheden te willen treden, vermeld ik alvast dat de term 'bewerkingen' mijns inziens het meest van toepassing is op het merendeel van Maerlants werken.
5. Van Oostrom, *Maerlants wereld*, p. 14.
6. Zie t.a.v. deze problematiek beknoptheidshalve Vermeeren, 'Jacob van Maerlants Alexanders Geesten', m.n. p. 276.
7. Vgl. ten dezen ook Kneepkens en Van Oostrom, 'Maerlants *Alexanders geesten* en de *Alexandreïs*', pp. 486-487.
8. Cary, *The medieval Alexander*, pp. 63-64.
9. Kneepkens en Van Oostrom, 'Maerlants *Alexanders geesten* en de *Alexandreïs*', m.n. pp. 496-498, en Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 22-23.
10. Gerritsen, 'Jacob van Maerlant and Geoffrey of Monmouth', p. 374.
11. *Graal/Merlijn*, vs. 4501-09. Vgl. ook Besamusca en Brandsma, '"Kinder dit was omber waer"', p. 116.
12. Te Winkel, 'De Borron's Joseph d'Arimathie en Merlin in Maerlant's vertaling', pp. 338-341.
13. Zie Wickersham Crawford, '*Mascarón* and *Merlijn*', pp. 34 en 47-48, Traver, 'The four daughters of God', pp. 78 e.v., en vooral Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 41 e.v., en diens '1261', passim.
14. Van Oostrom, 'De oorspronkelijkheid van de *Torec*', passim.
15. Zie Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 238-239.
16. Met dank aan dr Ludo Jongen, die zo welwillend was om mij de desbetreffende microfiches ter beschikking te stellen.
17. Nischik, *Das volkssprachliche Naturbuch*, pp. 86-88, en Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 193-194.
18. Nischik, *Das volkssprachliche Naturbuch*, m.n. pp. 115-116.
19. Zie Borst, *Buch der Naturgeschichte*, pp. 276-278, Nischik, *Das volkssprachliche Naturbuch*, p. 186, en Burger, 'Katholieke dieren', pp. 70-72. Vgl. ook Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 223-224.
20. Mulder, 'Handschriftentraditie van de *Rijmbijbel*', p. 80. Haar uitspraken zijn overigens gebaseerd op een zeer beperkt gedeelte van de tekst.
21. Vgl. Berendrecht, 'Maerlants "Scolastica" in relatie tot zijn directe bron', p. 6.

22. Een bewerking van Handelingen is later aan de *HS* toegevoegd door Petrus van Poitiers. Mogelijkerwijs beschikte Maerlant over een legger waarin deze toevoeging was opgenomen: zie Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, p. 119.
23. I.t.t. Berendrecht heb ik voor de editie Venetië 1499 (UBL 1402 B 2) gekozen, en niet voor de eveneens in Leiden aanwezige editie Keulen 1524 (UBL 757 A 7). Aan haar keuze lagen overigens, zoals zij zelf erkent, praktische en geen inhoudelijke motieven ten grondslag.
24. Vgl. Te Winkel, *Maerlant's werken*, p. 65. Zie ook Luscombe, 'Peter Comestor', pp. 127-128.
25. M.n. Goudriaan, 'Maerlants bronnen in de *Scolastica*', pp. 44-49.
26. M.n. Smeets, 'Riga en Van Maerlants *Rijmbijbel*', passim.
27. Lobrichon, 'Les gloses de la Bible', pp. 110-111.
28. Zie Maximilianus, 'Maerlant's Sint Franciscus' leven', passim.
29. Zie de monografieën van Henderikx en Simons, alsmede De Kok, 'Minderbroeders in Nederland', m.n. p. 57, en Freed, *Friars and German Society*, pp. 152 e.v.
30. Zie Voorbij, 'The *Speculum Historiale*', passim, en Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 127-128. Voor nadere informatie omtrent het *Speculum* vgl. ook het proefschrift van Voorbij.
31. Zie infra.
32. Zie Gerritsen, 'Jacob van Maerlant and Geoffrey of Monmouth', passim. Janssens maakt trouwens aannemelijk dat Maerlant dit werk al ten tijde van het schrijven van de *Rijmbijbel* kende: 'Romeinse legioenen', m.n. p. 112.
33. Zie Von den Brincken, 'Martin von Troppau', passim.
34. In weerwil van de door Claassens in zijn 'Alexander de Grote in het Heilige Land' uitgesproken twijfels, staat het wel vast dat Maerlant de desbetreffende passage heeft gebaseerd op de kroniek van Albert van Aken, en niet op die van Willem van Tyrus. Een nauwkeurige vergelijking op basis van Knoch, *Studien zu Albert von Aachen*, wees dit uit. Zie ook Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 175-176. Claassens heeft waarschijnlijk wél gelijk met zijn bewering dat Maerlant Willems kroniek in enigerlei vorm kende, en deze heeft gebruikt voor de kruistochtverwijzingen in zijn *Alexanders geesten*: 'Alexander de Grote in het Heilige Land', pp. 140-142. Vgl. ook Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, p. 38.
35. Vgl. Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 362 e.v. Zie ook Knuttel, 'Enkele vragen betreffende Jacob van Maerlant', p. 228.
36. Zie Van Mierlo, *Jacob van Maerlant*, p. 85. Van Anrooij bepleit in zijn *Helden van weleer*, hfdst. 4 en 5, om ook het anoniem overgeleverde gedicht *Van neghen den besten* tot het oeuvre van Maerlant te rekenen. In dit prille stadium van de discussie leek het mij raadzaam deze hypothese niet over te nemen, waarmee ik overigens allerminst wil zeggen dat de redenering van Van Anrooij in haar totaliteit geen doortimmerde indruk maakt.
37. Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 42 e.v. suggereert bijvoorbeeld dat Maerlant de *Historia scholastica* al t.b.v. zijn *Alexanders geesten* heeft geraadpleegd, en ik ben geneigd haar in dezen te volgen. Verder merk ik in dit verband nogmaals op dat Maerlant reeds in zijn Graalroman aankondigde uit Flavius Josephus' *Bellum Judaicum* te zullen putten; de desbetreffende passage is zoals gezegd echter verloren gegaan.
38. Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 61-64.
39. Zie tevens mijn 'De koster en de Kerkvader', passim.
40. Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 437 (cit.)-439.
41. Het gegeven dat de moslims indertijd zelden als een afzonderlijke religieuze gemeenschap werden beschouwd, en doorgaans ofwel tot de heidenen, ofwel tot de ketters werden gerekend, zal in het hoofdstuk over de islam nog uitvoerig worden behandeld. Vgl. ten dezen ook Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur*, p. 9: 'Zu den Ungläubigen gehören nach dem vielfach sich wiederholenden Vers "juden heiden unde ketzer" [...]'
42. Deze zienswijze was overigens niet in de laatste plaats gebaseerd op de inhoud van *Rijmbijbel*, vs. 66-74, waar de dichter zich verontschuldigde voor de onwaarheden die hij in zijn jeugdige onbezonnenheid in het licht had gegeven. Waarschijnlijk heeft een en ander niet het minst betrekking op de Graalmaterie, waarvan de dichter het hoge gehalte aan verdichtsels inmiddels had onderkend, en die in de *Spiegel expressis verbis* in vernietigende bewoordingen over de hekel werd gehaald.
43. De Bruin, 'Jacob van Maerlant: gelovige revolutionair of revolutionair gelovige?', p. 52. Vgl. ook Van Oostrom, 'Maerlant: een herwaardering', pp. 174-175, en diens *Maerlants wereld*, pp. 151-152.
44. Zie Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 239 e.v.
45. Zumthor, *Merlin le prophète*, p. 132.

46. De onderhavige kwestie zal in het desbetreffende hoofdstuk nog uitgebreid ter sprake komen.

1
Het heidendom

De heidenen als 'restcategorie'

Het begrip 'heidenen' bezat bij Maerlant een grotendeels negatieve inhoud. De doop werd door hem als transitiemoment tussen heidendom en christendom beschouwd.

Van oudsher is het verzamelbegrip 'heidenen' een in hoofdzaak negatieve omschrijving. Niet alleen omdat de term 'heiden' - net als de term 'ketter' - in het algemene spraakgebruik een sterk pejoratieve bijklank heeft verworven, maar ook omdat deze aanduiding niet zozeer betrekking heeft op wat een bepaalde persoon wél, als wel op wat deze níet gelooft. In de praktijk vormt het begrip 'heidenen' dan ook een koepelterm die een breed en pluriform scala aan individuen en volkeren met onderling zeer verschillende geloofsopvattingen omvat. Reeds het oudtestamentische jodendom bestempelde al diegenen die niet tot de aanhangers van Jahweh behoorden met heidenen (*gojim*), zodat terecht is opgemerkt '[...] dat de keerzijde van de verkiezing van Israël de "verheidensing" der andere volken betekent [...]'.[1] Door het christendom is dit gebruik van de term heidenen (*gentiles*) als restcategorie overgenomen, met dien verstande dat de christenen in tegenstelling tot de joden een aparte plaats in hun wereldbeschouwing inruimden voor het zustergeloof. De negatieve begripsinhoud komt duidelijk tot uitdrukking in de omschrijving van de zevende-eeuwse auteur Isidorus van Sevilla, wiens 'definitie' voor latere generaties maatgevend is gebleven: 'Gentiles sunt qui sine lege sunt, et nondum crediderunt. Dicti autem gentiles, quia ita sunt ut fuerunt geniti, id est sicut in carne descenderunt sub peccato, scilicet idolis se<r>vientes et necdum regenerati.' [Heidenen zijn zij die zonder wet/geloof zijn en nog (!) niet hebben geloofd. Ze worden heidenen genoemd omdat ze zijn zoals ze geboren werden, namelijk in de zondige staat waarin ze ter wereld kwamen, te weten afgoden dienend en nog niet herboren (in Christus)].[2] Daarnaast bedienden Isidorus en zijn geloofsgenoten zich van het begrip *pagani*, dat een minder optimistische lading had en in het bijzonder verwees naar de heidense afgodendienst, echter zonder dat de samenstelling van de 'doelgroep' wezenlijk veranderde.[3] Ikzelf zie geen bezwaar om in het navolgende de gangbare termen heidenen en heidendom te gebruiken, zolang men maar in het oog houdt dat deze termen een eenheid suggereren die er in feite niet is.

Het christendom als wereldgodsdienst is tot wasdom gekomen in een

voornamelijk heidense omgeving, en heeft zowel op het maatschappelijke als op het culturele vlak voortdurend in interactie met deze omgeving gestaan. Aangezien de christenen er mettertijd in zijn geslaagd om het van oorsprong heidense Romeinse Rijk te kerstenen, en het heidendom steeds meer naar de aan de periferie van de *societas christiana* gesitueerde gebieden werd verdrongen, is het niet zo verwonderlijk dat het leeuwendeel van de christelijke *Auseinandersetzung* met dit heidendom dateert uit de eerste eeuwen van de christelijke jaartelling. In het bijzonder de Kerkvaders, onder wie Augustinus in dit verband ontegenzeggelijk de erepalm toekomt, hebben op het gebied van de bestrijding van de heidense religies hun sporen verdiend. De latere missie in de randgebieden van het voormalige Rijk heeft weinig belangwekkends aan de canon op dit terrein toegevoegd, te meer daar latere auteurs zich zelden geroepen voelden om met autoriteiten van een dergelijk kaliber noemenswaardig van mening te verschillen. Zelfs indien we de kwestie van de rechtstreekse invloed van Augustinus op Maerlant nog even buiten beschouwing laten, lijdt het geen twijfel dat laatstgenoemde via zijn primaire bronnen diepgravend door de oudchristelijke visie op het heidendom is beïnvloed.

Voordat echter Maerlants opvattingen inzake dit heidendom kunnen worden behandeld, moet even worden stilgestaan bij de vraag wie hijzelf nu precies onder heidenen verstond. Hoewel onze dichter zich met de regelmaat van de klok van de term ‘heidine’ bediende, ontbreekt het in zijn gehele oeuvre aan enigerlei aanzet tot definitie van dit begrip. Gelukkig vormt deze omstandigheid geen onoverkomelijk probleem, want in de praktijk blijkt dat Maerlant, evenals het merendeel van zijn tijdgenoten, al diegenen tot het heidendom rekende die niet tot het christendom of het jodendom behoorden. Zoals al eerder is opgemerkt, omvatte deze restcategorie ook de moslims, zodat de hier aangebrachte scheiding tussen islamieten en heidenen eerder op onze twintigste-eeuwse ordeningsprincipes dan op die van Maerlant berust. Wat meer is: strikt genomen omvatte voornoemde categorie eveneens christenen die nog niet waren gedoopt. Christen werd men naar 's dichters mening immers pas werkelijk met de doop, hetgeen niet in de laatste plaats blijkt uit zijn gewoonte om de begrippen ‘dopen’ en ‘doopsel’ (Latijn: ‘baptizare’ resp. ‘baptisma’) met ‘kerstijn doen’ of een dergelijks formulering, respectievelijk ‘kerstijnhede’ weer te geven, in weerwil van het gegeven dat hij met de uitdrukkingen ‘dopen’ en ‘doepsel’ vertrouwd was. Aangaande de H. Martinus van Tours liet hij in zijn *Spiegel* dan ook quasi-tautologisch weten: ‘Te sinen XVIII jaren hi trect/ Ten doepsele ende wart kerstijn man.’[4.] Met betrekking tot diezelfde Martinus had hij trouwens even tevoren opgemerkt: ‘Ende al en was hi kerstijn niet,/ Nochtan up dat aerme diet/ Haddi ontfaermenesse menech-

foude', terwijl Vincentius' lezing luidde dat de latere heilige, hoewel deze nog niet was herboren in Christus, handelde zoals het een catechumeen ('baptismatis candidatus') betaamde.[5] Ofschoon het gebruik van de formulering 'kerstijn doen' ter aanduiding van de doopplechtigheid in de Middelnederlandse bellettrie vrij algemeen was, frappeert de ijzeren consequentie waarmee Maerlant te werk ging. Zo ontzag hij zich niet om te beweren dat een vóór de doop overleden kind van christelijke ouders 'heidijn' gestorven was,[6] en ging hij in zijn Graalroman zelfs zo ver om bij Jezus' doop door Johannes de Doper aan te tekenen: '[...] Aldus wart onse Here een cristen.'[7] Hierbij moet de kanttekening worden geplaatst dat de rigoureuze opstelling die Maerlant inzake deze kwestie aan de dag legde, ongetwijfeld ten nauwste verbonden was met de algemene verbreiding van de kinderdoop in zijn dagen.

De heidenen in de eigenlijke zin des woords werden aanvankelijk met het jodendom en na de Menswording vooral met het christendom gecontrasteerd, en onderscheidden zich bovenal van de vigerende *populus Dei* door een verkeerd begrip van het Hogere, een verkleefdheid aan laakbare levensgewoonten en denkpatronen, alsmede een somber hiernamaalsperspectief. Het lijkt me wenselijk om met het eerstgenoemde item te beginnen, aangezien juist de heidense theologie in Maerlants oeuvre een prominente plaats inneemt, in de bovenaangehaalde definitie van Isidorus als enige van de zojuist genoemde verschilpunten met zoveel woorden wordt vermeld, en per slot van rekening naar verluidt ook de achterliggende oorzaak vormde van alle andere ellende die de heidenen zich op de hals haalden.

Het heidense godendom: de vermenselijking

> *De heidense goden waren volgens Maerlant in werkelijkheid stervelingen geweest, die na hun dood werden vereerd. Sommigen onder hen waren vergoddelijkt om hun verdiensten, anderen vanwege de onvindbaarheid van hun stoffelijk overschot, anderen weer omdat ze persoonlijk de eerste aanzet tot hun cultus hadden gegeven.*

Zoals eerder is opgemerkt, omvat de verzamelnaam heidendom een zeer divers scala aan religieuze opvattingen en praktijken. Deze hebben echter vanuit een joods-christelijk standpunt bezien gemeen dat ze alle op de verering van schepselen in plaats van die van de Schepper zijn gericht. Zowel het onder zogeheten natuurvolkeren wijdverbreide animisme, dat goddelijke eigenschappen toekent aan onder andere bronnen, bomen, dieren en stenen, als het uit de klassieke oudheid welbekende antropomorfe polytheïsme en de verering van één specifieke stamgod

zoals Baäl gaan mank aan het bovenbeschreven euvel. In de laatste twee gevallen maakt het in wezen weinig uit of de verering in kwestie in eerste instantie aan een onstoffelijk gedachte godheid dan wel aan een stoffelijke afbeelding van deze godheid ten deel valt.

Voor wat betreft de verering van dieren, natuurverschijnselen et cetera kan ik kort zijn. Door Maerlant opgetekende wetenswaardigheden inzake de bij diverse heidense volkeren in zwang zijnde aanbidding van de zon, het vuur, en wat dies meer zij tot en met 'dat luut van haren ende' toe,[8.] blijken bij nadere beschouwing steevast vrijwel letterlijk aan 's dichters primaire bronnen te zijn ontleend. Er behoeft slechts te worden opgemerkt dat Maerlants toonzetting over het geheel genomen wat negatiever was dan die van zijn zegslieden, hetgeen bij wijze van voorbeeld tot uitdrukking komt in de mededeling dat de bijbelse figuur Nimrod '[...] leerde den lieden, *als een zod*,/ Vier anebeden over god.'[9.] Doch ook Maerlants bronnen lieten zich niet altijd onbetuigd, getuige dat ook in het *Speculum* de opmerking dat de christenen die onder keizer Theodosius de Egyptische afgodsbeelden verwoestten, de beeltenis van een apin ongemoeid lieten, vergezeld ging van de verklaring dat de heidenen dientengevolge nadien niet zouden kunnen ontkennen ook dergelijke goden te hebben vereerd.[10.]

Aanmerkelijk interessanter dan Maerlants terloopse uitlatingen betreffende de verering van dieren en natuurverschijnselen is zijn veel uitvoeriger behandeling van het antropomorfe godendom. Op gezag van de in het *Speculum* geciteerde oudchristelijke theoloog Clemens van Alexandrië vermeldde Maerlant in zijn *Spiegel* dat de achttiende generatie na Adam vorsten als god begon te vereren.[11.] Aan de wieg van dergelijke praktijken zou de Syrische koning Ninus, een tijdgenoot van Abraham, hebben gestaan.[12.] Deze had kennelijk ter nagedachtenis aan zijn overleden vader Belus een beeld van laatstgenoemde vervaardigd, dat hij met eerbewijzen overlaadde. Al in zijn eersteling *Alexanders geesten* had Maerlant trouwens deze aangelegenheid, bij monde van de Perzische koning Darius, de revue laten passeren,[13.] en ook in zijn *Rijmbijbel* had de dichter al in de navolgende bewoordingen bij een en ander stilgestaan: 'Ninus was der afgode vader,/ Want doe Belus doet was bleven/ Heveti een beelde verheven/ Na sinen vader, dat hi eerde.'[14.] Op de corresponderende plaats bij Comestor kan men tevens vernemen dat de algemene benaming voor afgoden, Baäl, van deze Belus zou zijn afgeleid.[15.]

De populariteit van deze Beluscultus werd door Maerlant in verband gebracht met de omstandigheid dat het beeld in kwestie asiel aan misdadigers zou hebben geboden.[16.] Over de verdere nasleep van het genoemde initiatief liet hij zich te aangehaalder plaatse niet uit. Naar echter uit de corresponderende passage bij Comestor blijkt, werd het in

navolging van Ninus al spoedig de gewoonte om verdienstelijke medeburgers, niet per se vorsten, na hun verscheiden op soortgelijke eerbewijzen te onthalen. De redenering volgens welke de heidense goden in werkelijkheid stervelingen waren geweest, die na hun dood om reden van hun verdiensten door een dankbaar nageslacht waren vergoddelijkt, is reeds van voorchristelijke oorsprong en staat naar de geestelijke vader van deze theorie, Euhemerus van Messene, bekend als het euhemerisme. Ofschoon deze allerminst de bedoeling had om het bestaan der goden als zodanig in twijfel te trekken, en slechts paal en perk wilde stellen aan de uitwassen van het antropomorfe polytheïsme, behoeft het geen betoog dat diens interpretatie het christendom *in statu nascendi* uitstekend van pas kwam.[17.] Talloze christelijke apologeten hebben zich dan ook van deze redeneertrant bediend, overigens zonder dat men zich te allen tijde van de herkomst bewust was. De kerkvader Augustinus bijvoorbeeld, die in tegenstelling tot menige contemporaine of latere auteur Euhemerus bij naam heeft genoemd, stelde in het tweede boek van zijn *Stad Gods*: '[...] Graecos et Romanos aliasque gentes constat [divini honores] quibusdam decrevisse mortalibus, quorum erga se beneficia magnipenderant, eosque immortales factos atque in deorum numerum receptos esse crediderant.' [Het staat vast dat de Grieken, de Romeinen en andere volkeren goddelijke eer hebben bewezen aan sommige stervelingen, wier weldaden ze bijzonder waardeerden, en van wie ze meenden dat ze onsterfelijk waren geworden en onder de goden waren opgenomen].[18.] En in het *Speculum historiale* treffen wij de, overigens door onze dichter onvertaald gelaten, klassieke uiteenzetting van de hand van wederom Isidorus van Sevilla aan: 'Quos igitur pagani deos asserunt, homines olim fuisse produntur, et pro uniuscuiusque vita vel meritis coli apud suos post mortem caeperunt, ut apud Aegyptum Isis, apud Cretam Iupiter [etc.] [...] In quorum etiam laudibus accesserunt poetae, et compositis carminibus in coelum eos sustulerunt.' [Zij die de heidenen goden noemen, waren buiten twijfel eertijds mensen, die men om reden van hun levenswandel of hun verdiensten na hun dood is gaan vereren, zoals Isis in Egypte, en Jupiter op Kreta [...] Hun lof werd bezongen door dichters, die hen al dichtend de hemel in prezen].[19.]

Hoewel Maerlant noch hier noch elders een beschouwing aan de euhemeristische theorie als zodanig heeft gewijd, gaf hij in de praktijk te kennen goed vertrouwd te zijn met die redeneerwijze. Enkele voorbeelden mogen beknoptheidshalve volstaan. De Griekse koningsdochter Yo, beter bekend als Isis, zou in Egypte het schrift en de graanteelt hebben geïntroduceerd '[...] Ende hier omme, na hare doot,/ Daden si hare eere groot,/ Ende maectenre af eene godinne.'[20.] Blijkens de daaropvolgende verzen viel haar neef Apis, vermoedelijk hoofdzakelijk

op grond van familiebetrekkingen, al spoedig een gelijke eer te beurt. Op basis van zijn eerdere kennismaking met de weergave van zaken bij Comestor, distantieerde Maerlant zich uitdrukkelijk van Vincentius' mening dat voornoemde Apis een andere godheid was dan Serapis; volgens hem was het één pot nat.[21.] Nu en dan nam Maerlant inzake dergelijke aangelegenheden een meer expliciet euhemeristisch standpunt in dan zijn zegslieden. Zowel in de *Historia scholastica* als in de *Rijmbijbel* werd opgetekend dat 'dat starke wijf' Pallas Athene zich niet alleen op de uitvinding van 'dat wulle werc' maar ook op de gewelddadige dood van een reus mocht beroemen, doch slechts Maerlant liet met zoveel woorden weten: 'Om die vroescap van haren sinne/ So maectemer sijnt of eene godinne.'[22.] Daar staat eerlijk gezegd tegenover dat Maerlant het in zijn *Spiegel* inzake de wijsgeer Pythagoras hield op een halfslachtig 'Na sine doot, omme goede exemple,/ Maectemen sijn huus een tempel', terwijl Vincentius toch heel ondubbelzinnig te kennen had gegeven dat Pythagoras, mogelijkerwijs zelfs reeds bij leven, als god werd vereerd.[23.] Later zal ik nog terugkomen op de kwestie waarom juist de deïficatie van dergelijke coryfeeën voor Maerlant een pijnlijk onderwerp kan zijn geweest. Ten slotte moet in dit verband worden gewezen op een euhemeristisch getinte passage in de *Rijmbijbel*, die de verering van Apollo relateert aan diens vaardigheden als medicus en musicus, en die bij Comestor schittert door afwezigheid.[24.] Ofschoon het vanzelf spreekt dat Maerlant een en ander niet aan zijn eigen verbeelding zal hebben ontleend, is men er tot op heden niet in geslaagd om een specifieke bron te traceren.[25.]

Bij lezing van Maerlants uitlatingen aangaande bovengenoemde en andere godheden frappeert dat de dichter hen weliswaar niet anders dan als stervelingen kon beschouwen, doch hen door de bank genomen als zodanig vrij positief waardeerde, te weten als weldoeners van de menselijke soort. Het zogeheten 'omgekeerde euhemerisme', dat stelde dat juist de grootste ellendelingen vergoddelijking ten deel viel opdat de menselijke ondeugden konden worden vergoelijkt onder verwijzing naar het voorbeeld van de *superi*,[26.] komt bij Maerlant zo goed als niet voor. Een in het *Speculum* opgenomen citaat uit Augustinus' *Confessiones*, dat op voornoemde kwestie betrekking heeft, is door Maerlant evenals de overige excerpten uit diens werk onvertaald gelaten.[27.] Het wekt derhalve enige bevreemding dat de dichter het wenselijk achtte om zijn publiek, na afsluiting van de Apis-Serapis-controverse, onafhankelijk van Vincentius te vergasten op een onheilspellend:

> Van desen goden hebbic gheset,
> Want ghi verstaen sult te bet,
> Dat liede quaet waren in haer leven,

Dat die heidine hebben verheven
Te goden, ende sise anebeden.[28.]

Iets dergelijks ben ik bij Maerlant elders niet tegengekomen, en het bovenaangehaalde lijkt des te meer op zichzelf te staan daar hij in feite inzake genoemde Apis niets negatievers te melden had dan dat deze in de vorm van een kalf placht te worden vereerd.

Uit het geval van deze Apis blijkt hoe dan ook dat verwantschap met een reeds erkende godheid dienstig kon zijn bij het verzilveren van aanspraken op bovenmenselijke kwaliteiten. Vanuit een euhemeristisch standpunt bezien, gaf dit door de bank genomen zelden aanleiding tot problemen. Derhalve kon Maerlant niet alleen heidense verhaalpersonages zich in de directe rede naar hartelust laten beroemen op afstamming van deze of gene Olympiër, maar kon hij ook bijvoorbeeld een Dardanus zonder gewetensbezwaren in de lopende tekst met 'Jupiters sone' aanduiden, aangezien diezelfde Jupiter in Maerlants ogen immers een sterfelijke man, dus waarom niet tevens een vader, was geweest (Enkel de chronologie stelde in dezen beperkingen, aangezien een euhemerist moeilijk een quasi-godheid vijfhonderd jaar na diens dood nageslacht kon laten verwekken). Af en toe betoonde de dichter zich in het voornoemde opzicht zelfs ruimhartiger dan zijn zegslieden, door zonder concrete aanleiding van hun zijde van dergelijke familiebetrekkingen te gewagen. Slechts in bijzondere gevallen meende hij aan zulke pretenties paal en perk te moeten stellen. Zo fulmineerde hij op eigen gezag ten aanzien van de veronderstelde verwekking van Plato door Apollo: '[...] Maer dit es boerde verloren', vermoedelijk niet alleen omdat de daarmee verbonden suggestie van een maagdelijke geboorte voor de dichter en diens geloofsgenoten vanzelfsprekend onaanvaardbaar was, maar ook aangezien Maerlant door hemzelf hoog aangeslagen individuen zoals Plato en de eerder genoemde Pythagoras liever scheen te willen vrijwaren van de twijfelachtige eer om tot het Pantheon te worden gerekend.[29.] Zoals we verderop zullen constateren, bezat Apollo bovendien in Maerlants ogen een bedenkelijke reputatie. De échte vader van Plato, meldden Vincentius en Maerlant overigens eensgezind, stamde af van Neptunus.[30.]

Een andere beproefde methode om tot goddelijkheid te geraken, schijnt een ontraceerbare verdwijning te zijn geweest. Bij afwezigheid van een stoffelijk overschot werden de nabestaanden blijkbaar al gauw in de waan gebracht dat de afwezige in de rangen der onsterfelijken was opgenomen. Toen de Lesbiërs er niet in slaagden om de resten van de tijdens een storm verdronken Dioscuren Castor en Pollux te bergen, '[...] Wilden si seggen ende orconden,/ Dat si behoerden ter gode scaren,/ Dat si onstervelijc gemaect waren.'[31.] Ofschoon slechts Maer-

lant in deze context expliciet de term ‘goden’ in de mond nam, achtte hij het evenmin als zijn informanten noodzakelijk om te vermelden dat beider vermeende afstamming van niemand minder dan Jupiter/Zeus eveneens een rol kon hebben gespeeld, alhoewel natuurlijk onwetendheid evenzeer als opzet aan deze omissie ten grondslag kan hebben gelegen. Waar echter in het *Speculum* uitdrukkelijk werd betoogd dat Hercules als god werd beschouwd omdat hij zich de zoon van Jupiter noemde en zijn ‘virtus’ had bewezen, relateerde Maerlant Hercules' vergoddelijking uitsluitend aan diens zelfverbranding, die naar we mogen aannemen eveneens in het ontbreken van een stoffelijk overschot had geresulteerd.[32.] Ik acht het waarschijnlijk dat aan deze vrijheid Maerlants eerdere kennismakingen met de episode in kwestie ten grondslag hebben gelegen, alhoewel noch in de desbetreffende passages in de *Naturen bloeme* en de *Rijmbijbel*, noch in de respectieve grondteksten van Hercules' aanspraken op goddelijkheid werd gerept.[33.] Integendeel, in de *Naturen bloeme* concludeerde Maerlant zonder aanleiding van de zijde van Cantimpré hatelijk: ‘[...] Dus es sijns langhe vergheten.’[34.] Alles in overweging genomen, lijkt het alsof onze dichter niet zo'n hoge dunk had van de hele Hercules.

Het geval van Romulus, de legendarische stichter van Rome, vormt een meer gecompliceerde kwestie. Ook hij had zich in voornoemde hoedanigheid de hulde van het nageslacht verworven; ook hij zou daarenboven hebben beweerd van een godheid, in casu Mars, af te stammen; ook hij scheen plotsklaps van de aardbodem verdwenen te zijn. Een en ander lijkt bij Maerlant nogal wat emoties te hebben losgemaakt. 's Mans verdwijning werd zowel in de *Rijmbijbel* als in de *Spiegel* nog betrekkelijk neutraal geboekstaafd, al nam de dichter slechts in laatstgenoemd werk de mededeling uit zijn bronnen over dat de spoorloze Romulus vervolgens onder de naam Quirinus werd geconsacreerd.[35.] Het aan Mars toegeschreven vaderschap daarentegen stuitte klaarblijkelijk bij voortduring op ernstige bezwaren. Waar Comestor er geen been in zag om te beweren dat Remus en Romulus de kinderen waren van Mars en Ylia, volstond Maerlant met een zuinige vermelding van hun moeder,[36.] terwijl hij elders juist de vaderlijke linie placht te beklemtonen. In het *Speculum* vindt men Comestors verklaring letterlijk terug, hetgeen door Maerlant werd verwaterd tot een anderszins veelzeggend: ‘[...] Niet wel en weetmen wiese wan,/ So Maers so een ander man.’[37.] Toen Vincentius zich echter niet ontzag om in één en hetzelfde kapittel bovengenoemde mededeling te herhalen, op gezag van een andere autoriteit te beweren dat het vaderschap van Mars niet geheel zeker was, en vervolgens in het voetspoor van weer een andere deskundige aan te tekenen dat beide heren de zonen van Mars werden genoemd op grond van hun krijgshaftige optreden,[38.] meende Maerlant dat de maat vol was

en er knopen moesten worden doorgehakt. In niet mis te verstane bewoordingen schamperde hij:

> Dat men in poetrien telt,
> Datse eene wulvinne uphelt,
> Dans el niet dan wijf quadertiere
> Ghuls sijn na wulve maniere.[39.]
> Dat men oec visiert van desen,
> Dat Mars haer vader soude wesen,
> Die de heidine vieren hoghe
> Over god vanden orloghe,
> Dans anders niet, alsict verstoet,
> Dan si ten wapenen waren goet,
> Ende hem oec die Romeinen scamen,
> Dat si van sulken wive quamen,
> Die eerst stichte<n> hare stede,
> Entie fondeerde<n> hare edelhede.[40.]

Toen de dichter ten slotte aandacht besteedde aan het feit dat Romulus het door hem ingevoerde kalenderjaar in maart liet beginnen, schimpte hij: 'Maerte was dbegin vanden jare,/ Alse of Maers sijn vader ware.'[41.] Evenals bij Plato is zeer waarschijnlijk dat de auteur de stichter van *Roma nobilis* liever van, in zijn ogen dubieuze, Olympische connecties verschoond zag.

Aan de hand van de kalender van Romulus mag evenzeer blijken dat menigeen niet van zins was om de honorering van eventuele aanspraken op goddelijkheid geheel en al aan de discretie van het nageslacht toe te vertrouwen. Werden om reden van hun verdiensten vergoddelijkte personen door Maerlant over het geheel genomen als mens tamelijk positief bejegend, en 'godenzonen' alsmede vermisten die een plaats in het Pantheon hadden weten te verwerven in de regel nog altijd redelijk neutraal; ten aanzien van zelfvergoders kende de dichter weinig geduld. Het zou te veel vergen om op ieder afzonderlijk geval in te gaan. Het volstaat te zeggen dat dezulken, onder wie de Assyrische koning Cambises, keizer Caligula, en de joodse vorst Herodes Agrippa, van Hogerhand de rekening voor hun holle pretenties kregen gepresenteerd. Hierbij sloot Maerlant in de regel nauw aan bij zijn respectieve bronnen, al was de door hem gebezigde toon niet zelden wat tendentieuzer van karakter. Met welgevallen constateerde Maerlant in navolging van Comestor en Vincentius dat keizer Augustus niet alleen dergelijke ambities geenszins koesterde, maar zelfs uitdrukkelijk verbood dat zijn onderdanen hem goddelijke eer bewezen.[42.] Zowel Vincentius als Maerlant vermeldden ten slotte dat de apostelen Paulus en Barnabas vanwege de

door hen verrichte wonderen voor goden werden aangezien, doch alleen Maerlant was, op basis van Handelingen 14, zo kies hun verontwaardigde protest tegen deze kwalijke misvatting op te tekenen.[43.]

In sterkere mate nog dan het dossier Romulus, stelden de door Alexander de Grote tentoongespreide initiatieven de dichter voor ernstige dilemma's. Deze in menig ander opzicht zo voorbeeldige veldheer pretendeerde immers dat niet Filip van Macedonië maar niemand minder dan de 'Libische Jupiter' Ammon zijn werkelijke vader was, en meende op grond hiervan persoonlijke aanspraken op goddelijkheid te kunnen doen gelden. In de Middeleeuwen werd het vaderschap van Filip inderdaad door menigeen in twijfel getrokken, doch in dat geval zou niet Ammon zelve maar de zich als deze godheid vermomd hebbende tovenaar-vorst Neptanabus de wereldveroveraar hebben verwekt. Onze dichter gaf te kennen op dit punt niet geheel zeker te zijn van zijn zaak, al sprak hij zich in zijn *Alexanders geesten* voorzichtig uit ten faveure van de Macedoniër. Dat Maerlant nochtans de Neptanabus-geschiedenis aan zijn bewerking van de *Alexandreis* heeft toegevoegd, kan mijns inziens heel wel zijn ingegeven door de wens om Alexander, voor het geval dat Filip onverhoopt niet diens echte vader was, hoe dan ook van een verwekker van koninklijken bloede te voorzien.[44.] Alhoewel de dichter ook anderszins blijk gaf Alexander hoog in te schatten, spreekt het vanzelf dat diens goddelijke pretenties op hevige weerstand stuitten, hetgeen zowel in dichterlijke commentaren, vermaningen van andere verhaalfiguren als ook in uitlatingen van de tijdelijk tot inkeer gekomen hoofdpersoon zelf tot uitdrukking kwam. Ofschoon zijn bronnen ruimschoots aanleiding boden tot dergelijke terechtwijzingen, schroomde Maerlant niet om wanneer de gelegenheid zich voordeed hier het zijne aan toe te voegen, in het bijzonder in zijn *Spiegel.* Toen werd verhaald hoe Alexander in de twaalf door hem gestichte en bescheidenheidshalve naar hemzelf vernoemde steden in de ommuring deed houwen 'Alexanders, Jupiters sone', schimpte alleen hij: 'Dit was dulle behendichede,/ Dat hi der menscheit vergat,/ Ende hi nochtan dranc ende at.'[45.] En alleen Maerlant merkte op dat wanneer Alexander op latere leeftijd even verstandig zou zijn gebleven als toen hij jong en arm was, en de drank had geschuwd, hij de meest wijze koning van zijn dagen zou zijn geweest: 'Maer inder weelden was hi sot,/ Ende waende ende wilde wesen god.'[46.] Op de uitzonderlijke status die de Macedonische vorst in Maerlants ogen bekleedde, zal ik in een volgende paragraaf uitvoerig terugkomen.

Of er nu sprake was van de kerngroep der Olympiërs, van hun echte of vermeende afstammelingen, dan wel van lieden die om enigerlei reden eigenmondig op goddelijke kwaliteiten aanspraak meenden te mogen maken, voor Maerlant stond het mens-zijn van de *dii immortales*

buiten kijf. Een en ander komt, behalve in zijn eerder besproken ‘euhemeristische’ uitlatingen, in de eerste plaats tot uitdrukking in het feit dat hij niet alleen aan het levenseinde van dergelijke ‘goden’ maar ook aan hun geboorte graag en veelvuldig aandacht besteedde, ook zonder dat zijn zegslieden hem waren voorgegaan. Langs die weg kon zijn publiek onder meer vernemen dat de wieg van Jupiter op Kreta en die van Juno op Samos stond. Nu kan men hiertegen inbrengen dat er, vanuit een ‘heidens’ standpunt bezien, geen tegenstrijdigheid bestaat tussen goddelijkheid en geboren worden. Op zichzelf beschouwd is dit juist, maar voor een overtuigd christen als Maerlant lagen de zaken natuurlijk anders. Zoals in het hoofdstuk over de ketterijen nader zal worden toegelicht, werd Christus, tussen haakjes, formeel gesproken slechts geboren in zijn menselijke hoedanigheid. Vermeldenswaard is in dit verband nog dat Maerlant een gewiekste vrouwenverleider die als de godheid Anubis poseerde, zijn goedgelovige slachtoffer liet inpalmen met een veelbelovend ‘“[...] der gode menech eenen/ Mogestu weten ende connen,/ Die sijn van vrouwen gewonnen.”’, terwijl deze boude bewering in de grondtekst meer genuanceerd luidde dat verschillende andere vrouwen eveneens goden hadden voortgebracht.[47.]

In de tweede plaats beklemtoonde Maerlant, goeddeels op eigen initiatief, graag de menselijkheid der vermeende goden met behulp van humaniserende epitheta. Hercules bijvoorbeeld werd onder andere aangeduid met een ‘wigant’, een ‘deghen’, ‘die wrede gast’ en, wellicht om iedere resterende twijfel uit te bannen, ‘die stoute man’.[48.] Hierbij moet overigens worden aangetekend dat het begrip halfgod de dichter onbekend schijnt te zijn geweest. In de *Historie van Troyen* werd Vulcanus zonder aanleiding van de zijde van Benoit, Ovidius of Virgilius herhaaldelijk voorgesteld als een bijzonder vakkundig smid, maar ook niet meer dan dat.[49.] Janus en Saturnus werden, ditmaal wél tot op grote hoogte in aansluiting bij de directe bronnen, als een tweetal koningen van het oude Latium afgeschilderd,[50.] al was het wederom alleen Maerlant die in zijn *Alexanders geesten* aan Saturnus' zoon Jupiter refereerde met de laatdunkende betiteling ‘die grote tyrant’.[51.] De Nereïden bleken in werkelijkheid zeemonsters te zijn,[52.] en zowel in de *Naturen bloeme* als in zijn vroegere *Historie van Troyen* liet Maerlant op het uiteindelijke gezag van een toentertijd aan Hieronymus toegeschreven heiligenleven een faun eigenmondig verklaren dat de heidenen hem en zijns gelijken volkomen ten onrechte als goden beschouwden.[53.] Indien niet alleen het antropomorfe polytheïsme door verlichte heidenen werd bestreden, maar tevens de zogeheten goden zélf erkenden louter stervelingen te zijn, wat vermocht de heidense oppositie dan nog tegen de van christelijke zijde ingebrachte bezwaren?

Het heidense godendom: de ontluistering

> *Hoewel Maerlant de verering der heidense goden allerminst ontkende, duldde hij in zijn bewerkingen geen getuigenissen van hun bestaan als zodanig. Daarom kuiste hij deze goden waar noodzakelijk uit het verhaalverloop.*

Uit het voorgaande mag overigens beslist niet worden geconcludeerd dat Maerlant de verering der oude goden trachtte weg te moffelen. Allereerst zag hij er geen been in om heidense verhaalfiguren in de directe of indirecte rede van deze goden te laten gewagen. Vooral in de *Historie van Troyen* riepen eerstgenoemden graag en veelvuldig hun non-existente goden aan. Merkwaardigerwijs appelleerden zij in ditzelfde werk niet minder frequent aan een niet nader omschreven 'Got', die verdacht veel doet denken aan het joods-christelijke Opperwezen. Ofschoon deze tendens tot op zekere hoogte ook bij Benoit valt waar te nemen, lijkt van enige systematiek in Maerlants bewerkingswijze geen sprake te zijn. Nu eens liet Maerlant een in zijn bron voorkomende verwijzing naar één of meer Olympiërs weg; dan weer voelde hij zich juist geroepen om een dergelijke verwijzing in te lassen,[54.] en inzake de raadselachtige 'Dieu'/'Got' lagen de zaken niet anders.[55.] Nu eens werkte Maerlant een polytheïstisch getinte uitlating in monotheïstische zin om; elders voltrok zich juist het omgekeerde proces.[56.] Ook de door hem in genoemd werk vervlochten passages uit heidense dichters heeft Maerlant niet systematisch gemonotheïseerd. Hij aarzelde bovendien niet om een heiden in één adem aan zowel God als het godendom te laten refereren. Ten slotte is het, voor de goede orde, evenmin zo dat Maerlant zijn helden stelselmatig aan God en zijn schurken te allen tijde aan de goden liet appelleren. 's Dichters weinig consequente opstelling in dezen kan overigens tot vermakelijke contaminaties aanleiding geven. Zo legde hij Ajax met betrekking tot de door Ulysses/Odysseus bedrogen Philoktetes de navolgende tirade in de mond:

> '[...] Wrake te bidden is hy ghewoen
> Altoes aver Laarces soen;
> Daer leecht hy ende bidt op Gade.
> *Sy* en sullent niet wreken node,
> Want syn roepen ende syn carmen
> Mocht enen steen ontfarmen.'[57.]

Tot besluit merk ik op dat Maerlant er nu en dan niet voor terugdeinsde om in het bijzonder vrouwelijke goden in het corpus als zodanig, dat wil zeggen met 'godinne', aan te duiden, zelfs wanneer

zijn brontekst hiertoe geen directe aanleiding bood.[58.]

Onze dichter kon zich in dit opzicht liberaal betonen omdat de verering der heidense goden, die hij noch kon noch wilde loochenen, geenszins hun bestaan *qualitate qua* impliceerde. Waar hij echter in zijn bronnen op mededelingen stuitte die het tegendeel suggereerden of naar zijn mening aan duidelijkheid te wensen overlieten, greep hij behoudens een aantal uitzonderingsgevallen, die te gelegener tijd zullen worden besproken, krachtdadig in. Ook anderszins voelde hij zich regelmatig geroepen om de onmacht en in het verlengde daarvan de non-existentie van het heidense godendom als zodanig te beklemtonen. Ik wil een onderscheid maken tussen ingrepen van terminologische en ingrepen van narratologische aard, die beide zowel een positieve als een negatieve component, in concreto toevoegingen respectievelijk weglatingen, kennen. Op voorhand teken ik aan dat Maerlants bronnen hun bewerker op gezette tijden wel degelijk aanknopingspunten ten dezen boden, zodat het onderscheid tussen onze dichter en zijn zegslieden eerder relatief dan absoluut van aard is, maar dan wel in hoogst significante mate.

Wat de terminologische ingrepen van de positieve categorie betreft, moet allereerst worden opgemerkt dat Maerlant zich graag van depreciërende uitlatingen aan het adres der goden bediende, veelal zonder aanleiding van de zijde van zijn bronnen. Zo noemde hij, bij wijze van voorbeeld, Apollo in de *Spiegel* onafhankelijk van Vincentius een 'valsche god'.[59.] Maar bij voorkeur maakte hij gebruik van een tweetal devaluerende formuleringen, te weten de term 'afgoden' en varianten op de constructie 'hun goden'. Het begrip 'afgod' werd door Maerlant niet alleen gebruikt om het corresponderende 'idolum' weer te geven, maar ook veelvuldig op eigen initiatief, en kon zowel op de vermeende godheden zelf als op de aan hen gewijde beelden betrekking hebben. Opmerkelijk is dat voornoemde term in de *Historie van Troyen* geheel schijnt te ontbreken. Juist - maar allerminst uitsluitend - in dit werk echter bediende Maerlant zich met grote regelmaat van varianten op de uitdrukking 'hun goden'. Ook in de directe reden zag de dichter er geen been in om heidense verhaalfiguren van 'onze goden' te laten gewagen. Ofschoon geenszins afwezig, komen dergelijke constructies in zijn bronnen aanmerkelijk minder frequent voor,[60.] waarbij evenwel moet worden aangetekend dat zulke formuleringen ook elders in de Middelnederlandse literatuur zijn aangetroffen. Tevens werden beide uitdrukkingswijzen nu en dan gecombineerd tot een samenstelling in de trant van 'hun afgoden'.

Een kleine complicatie bij dit alles wordt gevormd door de omstandigheid dat Maerlant op gezette tijden de van oorsprong bijbelse gewoonte overnam om het Opperwezen met de particularistische om-

schrijving ‘de God van Israël’ aan te duiden. Dit kan tot onbedoeld potsierlijke contaminaties aanleiding geven, zoals in het door God Zelve aan koning Jerobeam geadresseerde verwijt: ‘“[...] du heves Mi begheven/ Ende *andre afgode* vercoren.”’[61.] Ten slotte wist de dichter de status der Olympiërs ook langs andere wegen te relativeren. In zijn *Historie van Troyen* stelde hij bij wijze van voorbeeld met betrekking tot Achilles' eerste liefde Deïdamia: ‘Wel gheleec sy eenre gadynne’, daarmee voorbijgaand aan het feit dat Statius' ‘par forma dea est’ niet beoogde uit te drukken dat de dame in kwestie een godin leek, maar dat ze een uiterlijke gelijkenis vertoonde met de beeltenis van Minerva, wanneer deze althans wat minder krijgshaftig zou zijn uitgedost.[62.]

Zoals gezegd kenden Maerlants ingrepen op terminologisch terrein eveneens een negatieve component. De dichter liet namelijk niet na zijn bewerkingen van in de respectieve bronnen aangetroffen heidense relicten of paganismen te kuisen. Vooral Walter van Châtillon bezondigde zich, in weerwil van zijn boven iedere serieuze verdenking verheven christelijke geloofsovertuiging, regelmatig aan literaire versierselen met een heidens karakter.[63.] Zo noemde hij Alexander onder meer een ‘par superum’, een ‘secundum Iovem’ en een ‘deorum emulus in terris’, hetgeen door Maerlant allemaal stilzwijgend is geschrapt. En toen Walter bij Alexanders gifdood aantekende dat het gif heimelijk bewerkstelligde wat de *superi* wellicht niet openlijk met wapentuig vermochten, herformuleerde onze dichter een en ander tot: ‘Maer nu seghet mi mijn waen/ Dat hi was so seghevri,/ Dat *niemen in die werelt* en si,/ Diene mochte met wapen winnen.’[64.] De door Walter graag gebezigde paganiserende beeldspraak, in de trant van formuleringen als ‘Phoebus steeg ten hemel’ om kenbaar te maken dat de zon opging, was grosso modo eenzelfde lot beschoren.

Naar ook Maerlant zich heel wel zal hebben gerealiseerd, waren voor Walter en zijns gelijken dergelijke zinswendingen niet meer dan een literaire conventie, een middel om van hun eruditie, stijlgevoel en *urbanitas* blijk te geven. Doch een en ander kon evenzeer, op directe dan wel indirecte wijze, op een heidense bron zijn gebaseerd en uit dien hoofde een veeleer serieus dan ludiek karakter dragen, hetgeen de noodzaak van een ingreep des te sterker deed gevoelen. Ditmaal stelde in het bijzonder Maerlants geloofsgenoot Benoit zijn navolger voor problemen omdat de Fransman blijkbaar niet de moeite had genomen om zijn bewerking van de aan Dares Phrygius toegeschreven geschiedenis stelselmatig van dergelijke heidense relicten te ontdoen.[65.] Zo heet het bij Benoit bijvoorbeeld dat Medea haar minnaar Iason liet zweren op ‘[...] une image [...]/ De Jupiter *le deu poissant* [...]’, hetgeen Maerlant afzwakte tot: ‘[...] een beelde/ Van Jupiter, *den stouten heelde,/ Die sy hielt aver haren got.*’[66.] En waar Benoit ten aanzien van de gebeden die

de Trojanen ten behoeve van hun aanvoerder Troïlus ten hemel zonden, onbekommerd liet weten: '[...] Sacrefises e oreisons/ Font, que de mort e de prisons/ Le lor guardent li soverain,/ *Qui tot le mont ont en lor main*', beperkte Maerlant zich tot een neutraal: 'Sacrificie ende bede/ Daden sy den gaden mede,/ Omdat [=opdat] sy, by nachte ende by daghe,/ Van vanghen hoeden ende van dootsclaghe.'[67.]

Het spreekt vanzelf dat het zojuist geschetste probleem zich a fortiori manifesteerde in de werken van de heidense auteurs die door Maerlant hetzij rechtstreeks, hetzij via in zijn primaire bronnen opgenomen excerpten waren bewerkt. Jongen heeft in zijn proefschrift al gewezen op de ontluisterende behandeling die Neptunus/Neptholomeus en diens entourage in Maerlants Statiusbewerking in de *Historie van Troyen* ten deel viel.[68.] Iets dergelijks deed zich later in ditzelfde werk voor met betrekking tot Saturnus. In de grondtekst, Virgilius' *Aeneis*, deelde Aeneas' bondgenoot Evander de titelheld mee: '"Primus *ab aetherio* venit Saturnus *Olympo*,/ Arma Iovis fugiens et regnis exsul ademptis."' [Eertijds kwam Saturnus van de hemelse Olympus, op de vlucht voor Jupiters wapenen en verdreven uit zijn rijk].[69.] In Maerlants bewoordingen echter luidde het: '"[...] doe *die here* Saturnus *uyt/ Synen lande* was verdreven/ Ende Jupiter was heer bleven,/ Doe quam hy hier in Lacia."'[70.] Deze 'euhemerisering' vond haar vervolg in de los van Virgilius in de mond van Evander gelegde bewering dat Saturnus de graan- en wijnbouw onder de Latiërs zou hebben geintroduceerd.[71.] Ook in de aan het *Speculum* ontleende bloemlezingen uit heidense auteurs heeft Maerlant nu en dan gemeend censuur te moeten toepassen, al is hij hierbij niet altijd even consequent te werk gegaan.[72.]

Terwijl het voorgaande betrekking had op de bewoordingen waarin het godendom door onze dichter te berde werd gebracht, hetzij rechtstreeks hetzij bij monde van zijn verhaalfiguren, zijn de ingrepen van narratologische aard gerelateerd aan de kwestie van de invloed die dit godendom werd toebedacht op het verhaalverloop. In dit verband moet allereerst worden opgemerkt dat Maerlant vrijwel geen gelegenheid onbenut liet om de machteloosheid der heidense goden te beklemtonen. Soms kon hij dergelijke commentaren in hoofdlijnen aan zijn bronnen ontlenen, zoals de vernietigende boutade van de Kerkvader Ambrosius betreffende de legende dat een waakzame gans de stad Rome en haar non-interveniërende goden voor een smadelijke overrompeling door de Galliërs zou hebben behoed.[73.] Maar ook zonder zulke concrete aanknopingspunten liet de dichter zich niet onbetuigd. Zo merkte hij, goeddeels los van Vincentius, op dat de Romeinse heidenen de - overigens christelijke - tegenkeizer Eugenius in de strijd tegen de om zijn anti-heidense politiek bekende Theodosius I de overwinning beloofden[74.] '[...] Want hare gode belgen sere/ Up Theodosiuse den here,/ Dat hi

hare monstren brac/ Ende hise dorperlike verstac.'[75.] Naar aanleiding van Theodosius' glorieuze overwinning liet dan ook alleen Maerlant vergenoegd weten: '[...] Entie heidine waren confuus,/ Die waenden dat hare bedehuus/ Hare gode souden wreken:/ Nu en wisten si wat spreken.'[76.] Toen de priesters van het orakel van Apollo van Delphi hun eveneens door de Galliërs belegerde polisgenoten goddelijke bijstand beloofden, sneerde wederom alleen Maerlant: 'Dus doen si den lieden wanen,/ Dattem die gode staen in staden,/ Die niemen moghen beraden.'[77.] De Grieken behielden trouwens de overhand, maar dit terzijde. Het spreekt ten slotte vanzelf dat Maerlant in navolging van zijn zegslieden gretig voormalig-heidense verhaalpersonages, zoals de Frankenkoning Clovis en een door de Heilige Agnes uit de dood opgewekte jongeling,[78.] eigenmondig van de onmacht der goden liet getuigen.

Tot zover de toevoegingen. Wat de weglatingen betreft, staat in de eerste plaats vast dat Maerlant graag bekende episoden uit de klassieke mythologie ontmythologiseerde. Zo werd Achilles gewoonweg door Paris gedood, al vond een en ander plaats in een heiligdom van Apollo, en bleken de rivales in het welbekende gouden appel-relaas louter een drietal ijdele dames. In de genoemde gevallen sloot onze dichter overigens nauw aan bij de lezing van zijn directe bronnen. Ogenschijnlijk 'oorspronkelijk' daarentegen is Maerlants kritische kanttekening bij de vogelsoort Diomedice: 'Fabelen die hebben inne,/ Dat Venus makede, die godinne,/ Dese voghele van sinen [Diomedes'] ghesellen:/ Dus hoerment boeke [editie Gysseling: "poeten"] tellen.'[79.] Volgens Nischik gaat deze uitlating waarschijnlijk terug op een schoolherinnering aan Ovidius' *Metamorphoses*; ikzelf houd het daarenboven voor mogelijk dat een passage uit Augustinus' *Stad Gods* eveneens een bijdrage heeft geleverd.[80.] Zoals ik al eerder heb opgemerkt, werden Walter van Châtillons hoogdravende allegorische exercities, die bij een minder erudiet publiek tot misverstanden aanleiding zouden kunnen geven, stilzwijgend geschrapt. En waar deze er geen been in zag om de godin Victoria actief te laten optreden, was in de corresponderende passage bij Maerlant slechts sprake van een hallucinatie.[81.] Vermeldenswaard is tevens dat Maerlant bij de aan de *Alexandreis* ontleende voorstelling dat de sterren bleven stilstaan toen de 'Slaep', op weg naar Alexander, passeerde, sceptisch glosseerde '[...] En si dat sake dat hi looch,/ Die ghene diet screef in Latijn [...]',[82.] en in zowel zijn *Alexanders geesten* als zijn *Spiegel* wél de mededeling uit zijn bronnen overnam dat personen die de grot van Liber Bacchus betraden op de derde dag nadien plachten te overlijden, maar niet de bijbehorende verklaring die luidde dat ze stierven omdat ze het waagden om zonder vroomheid en zonder geschenken het domein van deze godheid binnen te gaan.[83.]

Hoewel dergelijke mythologische of allegorische toespelingen voor

Maerlant onaanvaardbaar bleken, waren ze verhoudingsgewijs tamelijk onschuldig van karakter, te meer omdat heidense auteurs te kennen gaven zelf evenmin veel betekenis aan zulke legenden te hechten. Zo legde de dichter Statius diens Ulysses, toen deze zijn gezellen het gouden appel-verhaal opdiste, een veelbetekenend '"si talia credimus"' in de mond,[84.] en wist Vincentius met betrekking tot Homerus te melden dat deze door de Atheners voor krankzinnig versleten werd omdat hij de goden onderling strijd liet voeren.[85.]

Dit neemt niet weg dat ook zulke heidense sceptici, en naar we zullen zien zélfs sommige christelijke auteurs, er geen been in zagen om in hun relaas de Olympiërs actief handelend ten tonele te voeren, en het spreekt vanzelf dat Maerlant in dergelijke gevallen niet met halve maatregelen kon volstaan. Diverse door Vincentius aan heidense auteurs ontleende anekdotes met betrekking tot het optreden van goden of godenbeelden werden stilzwijgend geschrapt,[86.] zo ook een tweetal compromitterende mededelingen in de *Roman de Troie* betreffende de wraakzucht van respectievelijk Pallas en Jupiter.[87.] Waar in de *Alexandreis* de oorlogsgod Mars via zijn zuster Bellona de hoofdpersoon te verstaan gaf dat deze diens antagonist Darius niet eigenhandig zou doden, werden deze rollen in *Alexanders geesten* vervuld door een heidense waarzegger en diens zuster.[88.] Het zal geen verwondering wekken dat de noodzaak van dergelijke kunstgrepen zich a fortiori voordeed wanneer een heidense bron Maerlant rechtstreeks tot voorbeeld diende. Wie zou op voorhand vermoeden dat de 'maghet scoen ende niet out' die Aeneas in het rijk van Dido ontmoette, op de corresponderende plaats bij Virgilius niemand minder was dan Venus, Aeneas' moeder, in vermomming?[89.] Evenzo werd in diezelfde *Historie van Troyen* onder andere Aeneas' bezoek aan de onderwereld tot een spiritistische séance herschapen, en een via Mercurius aan Aeneas overgebracht bevel van Jupiter om Dido te verlaten tot een geestverschijning van 's mans onlangs overleden vader. Toen Turnus tijdens het duel met Aeneas zijn zwaard verloor, was volgens Maerlants lezing 'bisscop' Umbro zo welwillend hem het zijne te lenen. In de *Aeneis* echter vernemen we dat deze tweestrijd voorwerp was van een langdurig touwtrekken der goden, en dat het zwaard in kwestie Turnus ter hand werd gesteld door diens zuster, de halfgodin Juturna. En zo is er meer.

Uit het bovenstaande mag blijken dat Maerlant er, waar hij dit wenselijk of noodzakelijk achtte, geen been in zag al dan niet serieus bedoelde illustraties van de handelingsbekwaamheid der oude goden te rationaliseren of zelfs geheel weg te laten. Er stond hem echter nog een derde optie ter beschikking om dergelijke aangelegenheden te neutraliseren, namelijk die van de kerstening. Een fraai voorbeeld wordt gevormd door een episode uit wederom de *Historie van Troyen*, waarin de

Trojanen die zojuist Sicilië hadden verlaten, op zee worden geteisterd door een hevige storm. Nadat Maerlant, overigens op eigen gezag, Aeneas Jupiter had laten aanroepen om hulp, liet hij ten aanzien van de onderhavige storm gedecideerd weten: '[...] Got gaf dat hy vel [...]', hoewel Virgilius er toch geen enkel misverstand over had laten bestaan dat de zeegod Neptunus voor deze weersverbetering verantwoordelijk was.[90.] God-met-een-hoofdletter scheen volgens Maerlants voorstelling van zaken trouwens wel vaker te reageren op gebeden die oorspronkelijk voor een ander waren bestemd. Bij wijze van laatste illustratie van deze kersteningstendens wijs ik erop dat Maerlant in zijn *Alexanders geesten* bij Alexanders veldtocht tegen de Indische koning Porrus aantekende:

> Ic wane dat hem God was mede;
> Want Hi ter selver wilen dede,
> Doe si [A's manschappen] tscepe wouden gaen
> Die lucht verdonkeren saen
> Met enen so donkeren miste [...][91.]

De oorspronkelijke lezing luidde echter dat de goden deze natuurlijke camouflage voor hun rekening hadden genomen.[92.]

Walter van Châtillon behoefde, tot besluit van dit onderdeel, eveneens correctie uit hoofde van zijn laakbare hebbelijkheid om in ludieke opwellingen de Olympiërs aan te roepen. Bij Alexanders dood had hij niet geschroomd om de *superi* te vragen door welk misdrijf Alexander hun gunsten zo snel had verspeeld, hetgeen Maerlant onverbiddelijk censureerde tot een onschuldiger: 'God Here, wel lieve Here,/ Waerbi verloos hi emmermere/ Tgheluc, dat hem mede was?'[93.] Even later deed Walter een beroep op Phoebus om de zon te laten stilstaan of terugkeren; Maerlant evenwel achtte het raadzaam eenzelfde verzoek aan het christelijke Opperwezen te adresseren. Waar Walter overigens zo-even had betoogd dat de zon niet wilde opgaan, maar hiertoe door de 'fata' werd gedwongen, hield zijn fijngevoeligere navolger staande: '[...] Goods ghebot wasser weder.'[94.] Het erudiete gescherm met godennamen was allemaal leuk en aardig, maar het mocht nimmer ten koste gaan van het fundamentele besef dat het ondermaanse verkeerde onder het albestier van de enige Godheid die deze betiteling waardig was.

Het heidense godendom: de demonisering

> *Hoewel de heidense goden oorspronkelijk mensen waren geweest, waren hun cultussen na hun dood dienst gaan doen als wijkplaats voor demonen. Via orakels en andere bedrieglijke wondertekenen sterkten deze demonen de heidenen in hun religieuze misvattingen.*

Op basis van het voorafgaande zou men wellicht geneigd zijn om te concluderen dat Maerlant zijn bewerkingen systematisch van iedere vorm van heidense of pseudo-heidense invloed heeft gekuist. Dit blijkt bij nadere beschouwing echter in genen dele het geval te zijn. Allereerst wijs ik voor de volledigheid op de wel zeer actieve rol die 'daventure' in Maerlants werk speelt, niettegenstaande de in de mond van 's dichters literaire discussiepartner Martijn gelegde vermaning: 'Aventure es maer een woort/ Van gheveinsder spraken.'[95.] Doch bij Maerlant vertegenwoordigt 'daventure' naar mijn mening veeleer een soort blinde lotsbeschikking dan de klassieke godin Fortuna,[96.] en bovendien betreft het hier mijns inziens eerder een *modus dicendi*, een middel ook om aan te geven dat er onbekende factoren in het spel waren, dan een fatalistisch geïnspireerde overtuiging die 's dichters christelijke wereldbeschouwing daadwerkelijk zou compromitteren. Vergelijk bijvoorbeeld Maerlants verzuchting 'God Here, hoe valsch es die aventure!' met het 'Quis furor, o superi? quid agis, Fortuna?' uit het origineel.[97.]

Betreft de hypostasering van 'daventure' derhalve niet meer dan een 'schoonheidsfoutje'; opmerkelijker is dat een aantal leden van het klassieke Pantheon in Maerlants oeuvre nu en dan daadwerkelijk een actieve rol op het wereldtoneel schijnt te worden toegedicht. In de eerste plaats is er het optreden van deze goden als orakel. Ofschoon Maerlant in de 'inhoudsopgave' van zijn *Historie van Troyen* schijnbaar met de nodige scepsis vooruitwees naar 'Hoe Achilles in Delpos quam/ Ende socht raet aan Appollyn:/ *Dat was al die ghelove syn*',[98.] blijkt het verdere verhaalverloop eventuele terughoudendheid in dezen allerminst te rechtvaardigen. In het bijzonder - maar geenszins uitsluitend - in de *Historie van Troyen* en de *Spiegel* lieten vooral Apollo en in mindere mate Jupiter van zich horen via de aan hen gewijde orakels. Een enkele uitzondering daargelaten,[99.] werd een en ander evenmin toegeschreven aan al dan niet vroom bedrog. Integendeel: de dichter placht zich uitdrukkelijk van formuleringen in de trant van 'Apollo zei...' te bedienen, waar zijn bronnen zich veelal beperkten tot een behoedzamer 'responsum fuerat' of een frase van soortgelijke strekking.[100.] Ook liet Maerlant in zijn *Spiegel* onafhankelijk van Vincentius met betrekking tot het bovengenoemde heiligdom van Apollo te Delphi weten: 'Doe en was geen tempel so mare;/ Want Apollijn plach daer te gevene/ Antwerde,

enten berch te doen bevene.'[101.] Voor een modale sterveling, laat staan voor een modaal stoffelijk overschot, is dit kras. En nochtans noemde Maerlant Jupiter, die zich evenmin onbetuigd wenste te laten, een 'afgod', en Apollo zelfs eenmaal een 'valsche god'...

Zo nu en dan verkozen de oude goden zelfs zich niet tot bovengenoemde bezigheden te beperken. Hoewel de in de *Historie van Troyen* door diezelfde Apollo aan zijn voorspelling van de ondergang van Troje vastgeknoopte bewering '"Want aldus ghenoeghet mie/ Dattet dus vergae ende ghescie"'[102.] op zichzelf beschouwd nog zou kunnen worden opgevat als holle grootspraak, leek de loop der gebeurtenissen zulke pretenties bij tijd en wijle veeleer te schragen. Het meest berucht is in dit verband waarschijnlijk wel de reeds door Jongen besproken passage uit ditzelfde werk, waarin Ulysses en Diomedes Apollo verzochten om steun bij hun speurtocht naar Achilles: 'Appollyn hoert saen na desen/ Ende hy gaf hem goeden wynt.'[103.] Maar ook elders in dit epos werd de oude goden schijnbaar het vermogen om handelend op te treden toegekend. Dezen zouden onder andere de wandaden jegens Medea respectievelijk Cassandra hebben vergolden;[104.] ze zouden kenbaar hebben gemaakt geen prijs te stellen op de hun aangeboden offergaven;[105.] Diana zou koning Agamemnon genadiglijk hebben toegestaan zijn als zoenoffer aangewezen dochter te sparen.[106.] In de *Spiegel* ten slotte werd binnen het kader van een ook in de vorm van een Marialegende bekende geschiedenis een Venusbeeld actief handelend ten tonele gevoerd.[107.] Hoewel dergelijke voorvallen in vergelijking met het veelvuldige optreden der goden als orakel in aantal beperkt blijven tot een tiental passages in Maerlants totale oeuvre, doet dit weinig af aan het bevreemdingwekkende van het bovengeschetste fenomeen als zodanig. Daarbij komt nog het evidente feit dat het euhemerisme in zijn oorspronkelijke vorm evenmin de werkzaamheden van de goden als orakel als hun actieve ingrijpen in het geschiedverloop kan verklaren.

Het euhemerisme vormt dan ook slechts één zijde van de medaille. Niet het minst door toedoen van Augustinus, op wiens voorstelling van zaken ik aanstonds uitvoerig zal terugkomen, had in christelijke kringen de overtuiging postgevat dat de heidense goden weliswaar oorspronkelijk mensen waren geweest, maar dat na hun dood de aan hun nagedachtenis gewijde heiligdommen en orakels dienst waren gaan doen als wijkplaats voor kwade geesten. De stem die via het orakel van Delphi voorspellingen deed, was derhalve niet die van de tot een eeuwig zwijgen vervallen Apollo, doch die van een duivel die voorwendde Apollo te zijn, en dus doende zichzelf de voor laatstgenoemde bestemde verering toe-eigende.[108.] De gedachte dat demonen bezit hadden genomen van heidense heiligdommen en uit dien hoofde voor de uitspraken van aan vergoddelijkte stervelingen toegeschreven orakels verantwoordelijk

waren, is bij Maerlant heel expliciet aanwezig. Ik acht het nog tot daaraan toe dat hij de Trojanen een grijp die hen op een onheilsprofetie onthaalde, liet aanduiden met '"helsche vogel"' en '"duvel"', terwijl Virgilius zich beperkte tot de mededeling dat men niet wist of deze wezens godinnen waren dan wel 'dirae obscenaeque volucres'.[109.] Maar andere passages spreken rondweg boekdelen. Aan een uit de *Historia scholastica* overgenomen relaas waarin werd beschreven hoe de eerder genoemde vadervereerder Ninus de Chaldeese vuuraanbidders wist te overtroeven, knoopte Maerlant los van zijn hoofdbron de navolgende bespiegeling vast:

> Dus behelt de hogher hand
> Belus afgod, ende dus began
> Die dolinghe onder die man,
> Want die duvel spraket [lees: spraker] ut
> Jeghen die liede over lud.[110.]

In ditzelfde werk liet Maerlant een joodse priester met betrekking tot Elisa profeteren: '"Hets gheboren, weetic wel,/ Een prophete in Ysrahel,/ Die die afgode sal breken,/ *Dar die duvele ute spreken.*"'[111.] Reeds in zijn eersteling *Alexanders geesten* had de dichter trouwens in veelzeggende bewoordingen laten doorschemeren hoe het antwoord van het orakel van Jupiter op Alexanders vraag wie nu precies zijn vader was, feitelijk tot stand kwam: 'Die *afgod* seide al openbare/ Dat Jupiter sijn vader ware./ Maer die *duvel* can wel lieghen,/ Alse hi den minsche wille bedrieghen [...]'.[112.] Ten slotte wijs ik in dit verband op een passage in de *Spiegel*, die betrekking heeft op het optreden van een heilige tegen zich op een berg bevindende afgodsbeelden. In het *Speculum* heet het dat de demonen die zich daar verborgen hielden een hevig misbaar maakten toen de man Gods aanstalten maakte om deze beelden te vernietigen, hetgeen door Maerlant subtiel werd vereenvoudigd tot: 'Daer waert wildi henen quellen/ Entie afgoden algader vellen./ Van verren so riepen dan/ *Ghene duvele* ten goeden man [...]'.[113.]

In het licht van het voorgaande zal het geen verwondering meer wekken dat aan de heidense cultussen gelieerde bouwwerken bij nadering van een bijzonder heilig persoon door de aldaar woonachtige schare boze geesten werden ontvlucht. Ofschoon Maerlant zich in dezen doorgaans op zijn bronnen kon baseren, aarzelde hij niet om wanneer de gelegenheid zich voordeed op eigen gezag 'Een out tempel van Apolline' met 'Die verwatene duvels stede' gelijk te stellen.[114.] Tot besluit teken ik nog aan dat ook in de eerder genoemde legende van het Venusbeeld de duivel onmiskenbaar de werkelijke boosdoener was.

De satanische connotaties van de heidense religies komen evenzeer

tot uitdrukking in de aard van de bezigheden die Maerlant hun meest prominente beoefenaars toedichtte. Jongen heeft er al op gewezen dat Maerlant in zijn *Historie van Troyen* systematisch Statius' beschrijving van de trance waarin de waarzegger-priester Calchas zich bevond, heeft omgewerkt tot het relaas van een geestbezwering.[115.] Ik zou daarenboven de aandacht willen vestigen op Maerlants veelvuldige en niet zelden eigenmachtige gebruik van de termen 'duvelie' en vooral 'nigromancie' om de betrekkingen tussen de heidense goden en hun aanbidders aan te duiden.[116.] Algemeen gesteld, was een heidens priester bij Maerlant bijna automatisch een beoefenaar van de zwarte kunst. In dit licht bezien wordt ook verklaarbaar waarom, waar Comestor zich inzake koning Sauls raadpleging van de tovenares van Endor beperkte tot de vage kanttekening dat menigeen dergelijke escapades een gering vergrijp achtte, Maerlant categorisch beweerde: 'Dese sonde acht menech clene,/ *Doch blivet ontervet al ghemene/ Van ertschen goede ende van hemelrike/ Datter hem an houdet ghemeenlike* [editie David: sekerlike].'[117.] Ten slotte wijs ik op een latere passage in de *Spiegel*, waar in navolging van de zich op Rufinus baserende Vincentius werd vermeld dat tijdens de tempelverwoesting onder keizer Theodosius in een aantal tempels menselijke resten werden aangetroffen. Slechts Maerlant voorzag deze macabere vondst van de navolgende toelichting:

> [...] Om dat si wilden daer bi verstaen
> Ende bi nigromancien sien
> Die dinc die souden gescien,
> Ende haren goden al verwoet
> Offren des menschen bloet.[118.]

Hoewel Maerlant eerder in de *Spiegel* op gezag van de in het *Speculum* geëxcerpeerde Clemens van Alexandrië had verkondigd dat de duivelaanbidding als zodanig ouder was dan de afgodsdienst,[119.] mag duidelijk zijn dat beide activiteiten door hem nochtans tot op zeer grote hoogte onder één noemer werden gebracht. Veelzeggend is in dit verband ook Maerlants weergave van de welbekende gouden kalf-episode in zijn vroegere *Rijmbijbel.* In Maerlants versie verloopt een en ander als volgt:

> Aaron warp tgoud in den viere;
> Dar maecte die duvel sciere
> Bi sire lust [editie David: list] een calf der of.
> Den calve ghaven si groten lof.
> Doe riep daer menech duvels bode:
> 'Ysrahel, dat sin dine gode

Die di ud Egypten brochten.'[120.]

Comestor echter had eerst de lezing van Exodus 32:4, volgens welke Aäron eigenhandig het kalf maakte, gegeven, en eerst naderhand op basis van vers 24 van een mogelijke betrokkenheid ('Tradunt quidam') van de duivel gewaagd. 'Menech duvels bode' heette bij hem overigens kortweg 'populus'.[121.]

De heidense religies waren derhalve volgens de opvatting van Maerlant in laatste instantie niets meer of minder dan duivelaanbidding *in disguise.* Al eerder heb ik in het voorbijgaan de invloed van Augustinus op deze voorstellingswijze ter sprake gebracht. Hoewel het gebruik om de heidense goden afhankelijk van de context als vergoddelijkte stervelingen, levenloze beelden dan wel liederlijke demonen te beschouwen reeds zijn oorsprong vindt in de Schrift,[122.] en uit dien hoofde al in de vroege patristiek is geattesteerd, was het toch vooral Augustinus, die zich niet ontzag om de heidense goden in één adem zowel met 'homines mortuos' als met 'daemones pessimos' te betitelen,[123.] die het als geen ander klaarspeelde om op een majestueuze wijze de klassiek-euhemeristische grondgedachte met de christelijke demonenleer te verzoenen.[124.] In het zevende boek van zijn *Stad Gods* kwam voortdurend tot uitdrukking dat de demonen erin waren geslaagd de heidense voorvadercultussen ten eigen bate te usurperen, waardoor de heidenen *nolens volens* niet de 'clari sui' maar de Boze en diens kornuiten goddelijke eer bewezen. Teneinde de populariteit van deze misvatting te vergroten, maar ook om het mensdom langs die weg nog verder van het rechte pad te kunnen voeren, plachten genoemde demonen de door hen bezielde 'goden' via orakelspreuken en aanverwante trucs getuigenissen van hun bestaan te laten afleggen. Vanuit deze visie geredeneerd, deed het nauwelijks ter zake of deze of gene Olympiër bij leven nu een geniale altruïst dan wel een gewetenloze aterling was geweest: hoofdzaak was dat niet hij of zij maar een ínslechte demon van zijn of haar verering profiteerde. Heidendom was, samengevat, identiek met satanisme.

De bovenbeschreven meer algemene voorstelling van zaken is door Maerlant veelvuldig en niet zelden los van zijn primaire bronnen verwoord. In zijn weergave van het gefingeerde schrijven van de Brahmanenvoorman Dindimus aan Alexander liet Maerlant eerstgenoemde de Macedonische vorst eerst diens hedonisme verwijten, om hem te doen vervolgen:

Ende dat nochtan swaerre es mesdaen,
Ghi sijt van Gode al afgegaen,
Ende eeret ende anebeet die dode,
Alse oft waren rechte gode;

> Ende het sijn mordadege viande,
> Die u bringen talre scande.[125.]

Het corresponderende citaat in het *Speculum* hield daarentegen bovenal een veroordeling van dierenoffers, die allerhande narigheid zouden aantrekken, in.[126.] In zijn eerdere *Rijmbijbel* refereerde de dichter aan bepaalde, de joden verboden gebruiken als '[...] der heidine seden,/ Die den duvel anebeden',[127.] en beweerde hij onafhankelijk van Comestor dat vóór de komst van de Messias '[...] al erderike/ Was doe <s>dievels ghemeenlike,/ Sonder somech iuede allene.'[128.] Uitsluitend Maerlant tekende bij de doop van Clovis aan, na eveneens op eigen initiatief te hebben laten weten dat diens voorgangers als heidenen waren gestorven, dat deze dientengevolge '[...] wart vanden duvel vri.'[129.] Ten slotte wijs ik op 's dichters goeddeels oorspronkelijk tirade aan het adres van keizer Julianus de Afvallige

> [...] Die dat kerstijndoem liet gaen
> Ende wart des duvels man;
> Dese hiet sacrificie vort an
> Maken al openbare
> Voer der afgoden outare.[130.]

Dat Maerlant rechtstreeks van het gedachtengoed van Augustinus kennis heeft genomen, houd ik alleen al op grond van het bovenaangehaalde allesbehalve voor onwaarschijnlijk. In zijn *Spiegel* beweerde de dichter bovendien zonder directe aanleiding van de zijde van Vincentius dat de Kerkvader '[...] proevede den heidinen dat,/ Dat hare gode en waren niet el/ Dan helsche honde quaet ende fel.'[131.] De in het *Speculum* opgenomen fragmenten uit *De stad Gods* leggen naar mijn mening niet voldoende gewicht in de schaal om deze uitlating te verklaren, te meer daar Vincentius dit werk in de eerste plaats op feitelijkheden had nageplozen, en zodoende veelal de meer polemische gedeelten stilzwijgend geschrapt had. Bij dit alles komt nog dat Maerlant al in eerdere werken van zijn hand dergelijke denkbeelden had geventileerd. Ten slotte heeft vergelijkend onderzoek uitgewezen dat Maerlants voorstelling van zaken toentertijd beduidend minder algemeen gangbaar was dan men wellicht op voorhand zou vermoeden, zodat het mij per slot van rekening niet reëel lijkt om in dit geval tot een 'van horen zeggen'-constructie te besluiten.[132.] In het slothoofdstuk zal deze hypothese nader worden toegelicht met argumenten van boekhistorische aard. Ter afsluiting van deze materie citeer ik Maerlants commentaar bij het in de *Naturen bloeme* behandelde dier Chimera, dat naar verluidt door de heidenen (in de grondtekst overigens de Saracenen)

met veel vertoon aan hun heerser ten geschenke zou worden gegeven:

> Cymera mach die ziele bedieden.
> Die narenst van den heidenen lieden
> Dat es der vianden engien,
> Die utermaten sere spien,
> Hoe sise bringhen te presente
> Hare here ten tormente,
> Daer si hem mede dienen lieve.[133.]

Cantimpré echter had de moraal betrokken op hen die 'per cultum et fastum mundane glorie demonibus offerunt', waardoor een en ander kennelijk niet op het heidendom betrekking had maar op wufte christenen.[134.] Aangezien uit het voorgaande afdoende mag blijken hoezeer Maerlant het heidendom met de duivelaanbidding vereenzelvigde, wil ik het beknoptheidshalve hierbij laten.

Bovengeschetste voorstelling van zaken, volgens welke demonen voor de aan heidense goden toegeschreven manifestaties verantwoordelijk waren, kent echter één ernstig bezwaar, dat in het bijzonder het optreden van deze demonen als orakels betreft. Naar Maerlant herhaaldelijk beklemtoonde, beschikten de kwade geesten ambtshalve niet over toekomstkennis. Kennis van de toekomst, in tegenstelling tot die van het verleden, was immers voorbehouden aan God en de kanalen waarvan Hij zich wenste te bedienen; zelfs de goede engelen voorzagen volgens het *Speculum* de toekomst slechts in zoverre als hun door God werd vergund.[135.] Inzake bijvoorbeeld Merlijn betoogde Maerlant dan ook herhaaldelijk dat deze zijn toekomstkennis aan God te danken had, en niet aan de duivel die hem zou hebben verwekt. De juistheid van een voorspelling was in zijn ogen zelfs het voornaamste criterium om vast te stellen of een profetie al dan niet op Goddelijke inspiratie mocht bogen.[136.] Zo tendeerde hij in zijn *Alexanders geesten* voor wat betreft de controversiële kwestie of de profeterende zonne- en maanbomen nu van Gods- of van duivelswege waren geïnspireerd, op grond van de verwezenlijking van hun voorspellingen in de richting van een Goddelijke herkomst, al mag niet onvermeld blijven dat de dichter zich in latere werken van zijn hand aanmerkelijk voorzichtiger zou betonen.[137.] Derhalve wekt het op zijn zachtst gezegd enige bevreemding dat Maerlant in het bijzonder in de *Historie van Troyen* in het voetspoor van Benoit veelvuldig de betrouwbaarheid van heidense zieners beklemtoonde, niet alleen bij monde van zijn verhaalfiguren maar ook in de lopende tekst, terwijl slechts een enkeling onder hen als een spreekbuis van God werd voorgesteld. Tot dergelijke uitzonderingsgevallen behoorden volgens Maerlants voorstelling van zaken niet alleen 'onwillige getuigen' zoals

Bileam, maar ook en vooral de sibyllen, die sedert de Kerkvaders min of meer bij het oudtestamentische profetendom waren ingelijfd,[138.] en wier status aparte in de ogen van Maerlant, die zich hierbij tussen haakjes uitdrukkelijk op Augustinus beriep,[139.] te zijner tijd nader zal worden toegelicht. De voorspellingen der orakels vertoonden grosso modo eveneens de onhebbelijkheid om mettertijd bewaarheid te worden. Wat meer is: in zijn *Naturen bloeme* zag Maerlant er geen been in om in navolging van zijn bron de lezer recepten aan de hand te doen waarmee deze boze geesten of bezetenen tot profeteren zou kunnen bewegen.

Deze netelige paradox is door Maerlant nergens op bevredigende wijze opgelost. Sterker nog, in zijn *Spiegel* zou hij met betrekking tot de gevallen engelen zelfs categorisch beweren: '[...] In afgoden, daer wi af lesen,/ Spreken si dicke ende liegen,/ Ende dit es al omme ons bedriegen', terwijl Vincentius toch uitdrukkelijk had betoogd dat dezen soms ook, hoofdzakelijk op basis van hun historische en psychologische kennis, de waarheid verkondigden.[140.] Hoewel Maerlant elders, in navolging van zijn zegsman, de duivel wél expliciet diens profetische vermogens bij gebrek aan werkelijk inzicht liet herleiden tot extrapolatie op basis van het verleden,[141.] stond voor hem buiten kijf dat de demonen niet alleen incompetente broddelaars maar ook kwaadwillige oplichters moesten heten. Voor alle duidelijkheid liet hij even verderop in ditzelfde werk weten: '[...] der duvele antworde/ Sijn gherne beslotene worde,/ Ende so ghewimpelt onder tlieghen,/ Dat si elken man bedrieghen.'[142.] Hoe dergelijke wezens elders als een betrouwbare vraagbaak konden worden voorgesteld, om niet te zeggen aanbevolen, is me eerlijk gezegd een raadsel. Misschien speelt stilzwijgend een rol dat bezworen demonen hun cliënt althans niet opzettelijk zouden kunnen misleiden. Ook is niet uitgesloten dat bepaalde demonen zich, om welke reden dan ook, waarheidslievender betoonden dan anderen. Zo noemde de dichter het orakel van Apollo te Delphi in zijn *Rijmbijbel* zonder aanleiding van de zijde van Comestor '[...] Die afgod die plach te sine/ Die warachticste die men vant.'[143.] En wellicht mag men eveneens veronderstellen dat de dichter op latere leeftijd zijn standpunten heeft bijgesteld.

Hoe dit ook zij: ofschoon het de demonen blijkbaar vrijstond om te liefhebberen in het waarzeggen, was werkelijke toekomstkennis een voorrecht van God. Er was echter nog meer aan God voorbehouden. Volledige opwekking uit de dood bijvoorbeeld,[144.] en, naar Maerlant bij herhaling los van zijn primaire bronnen beklemtoonde, scheppingswerk.[145.] Daarentegen schijnt hij, getuige met name het geval van Merlijn, de kwade geesten het vermogen om menselijk nageslacht te verwekken te hebben toegekend, hoewel hij in het *Speculum* heeft kunnen vernemen dat deze bovenal aan Flavius Josephus' *Joodse oudheden* ont-

leende hypothese door diverse christelijke auteurs, waaronder Cassianus en Isidorus van Sevilla, heftig werd bestreden.

De verering van dergelijke 'goden' was, of het accent nu op hun menselijke of hun diabolische attributen lag, veeleer een vloek dan een zegen. Soms was er zelfs letterlijk sprake van een vloek. Zo zou, naar Maerlant stellig beweerde, God de Egyptenaren als vergelding voor de in Exodus beschreven genocidepolitiek hebben laten vervallen in de verfoeilijke Apiscultus, ofschoon Comestor en in diens voetspoor Vincentius het bij een voorzichtig 'creditur' hadden gelaten.[146.] Hier en elders bediende Maerlant zich, soms maar lang niet altijd in navolging van zijn zegslieden, graag van de term 'dolinghe' om een heidense eredienst aan te duiden. In zijn *Naturen bloeme* vergeleek hij de heidenen met die kinderen van de pelikaan die, wanneer hun ouders te ziek waren om voor hen te zorgen, op voedseljacht gingen zonder zich om hun hulpbehoevende voorzaten te bekommeren. De heidenen hadden naar de mening des dichters eveneens hun Vader de rug toegekeerd om verwerpelijke surrogaat-goden te aanbidden.[147.]

Het spreekt in dit licht vanzelf dat Maerlant gretig inhaakte op mogelijkheden om de heidense godsdiensten in opspraak te brengen. Daar het christendom van Maerlants dagen een weinig positieve opstelling jegens aangelegenheden van seksuele aard aan de dag legde, en de oude goden juist in dit opzicht een bedenkelijke reputatie genoten, is het geenszins verwonderlijk dat dergelijke boutades niet zelden betrekking hadden op het terrein van de *luxuria.* Eén regelmatig terugkerend thema verdient in het bijzonder onze aandacht. Waar de demonen zich als godheid presenteerden om het heidendom en bloc te misleiden, aarzelden met name heidense priesters naar verluidt niet om zich eenzelfde vermomming aan te meten teneinde bepaalde vrouwelijke parochianen te verschalken. Een dergelijk voorval werd door Maerlant als volgt ingeleid. Tijdens de regering van keizer Tiberius

> [...] so ghesciede
> Een wonder onder die heidine liede
> Tote Rome indie stede,
> Daermen omme met rechte mede
> Alle die gode mochte begeven [...][148.]

Nadat de bedrieger in kwestie was ontmaskerd, schamperde alleen Maerlant: 'Scamen mochten si hem sere,/ Die sulken god hilden over here,/ Die hem hare wijf dus scent',[149.] daarmee gemakshalve voorbijgaand aan de omstandigheid dat de onderhavige godheid zelf feitelijk niets te verwijten viel. Verstandige heidenen, zoals Filip van Macedonië, hechtten met het oog op dergelijke incidenten dan ook weinig

waarde aan de verheugende mededeling dat een god zich had verwaardigd hun vrouw te bevruchten.[150.] De dichter is begrijpelijkerwijs niet ingegaan op het ook door hemzelf geboekstaafde gegeven dat de Heilige Jozef in eerste instantie evenmin ingenomen was met een gelijkaardige boodschap.

Met het bovengeschetste in het achterhoofd kon Maerlant zich voor wat betreft de heidense eredienst verder een ogenschijnlijk relatief tolerante opstelling veroorloven. Zo achtte hij het bij wijze van voorbeeld geen bezwaar om heidense tempels regelmatig aan te duiden met 'kerke', en incidenteel ook wel met 'capelle' of 'bedehus' (bronnen doorgaans 'templum'/'temple'). Evenmin aarzelde hij om heidense priesters evenals hun joodse confraters met 'pape' of 'bisscop' te betitelen, al tekende hij in zijn *Spiegel* bij het onderhoud van Mozes met diens schoonvader, de heidense priester van Midian, quasi-verontschuldigend aan: 'Papen hiet mense, alsic verstoet,/ Die mogende waren ende vroet.'[151.] Dit alles getuigt naar mijn mening veeleer van de welbekende middeleeuwse assimilatietendens, die ook graag antieke krijgers als middeleeuwse ridders liet optreden, dan van intrinsiek respect, hetgeen ook blijkt uit het feit dat Maerlant niet verzuimde in te grijpen wanneer de door zijn bronnen geschetste voorstelling van zaken hem te dol werd. Zo wijzigde hij het door Vincentius klakkeloos uit een heidense bron overgenomen 'sacri montis' in '[...] een berch [...]/ *Die men bi namen heilech seghet* [...]',[152.] en kuiste hij Benoits mededeling met betrekking tot de begrafenis van Paris in Pallas' tempel: '[...] Al cors vueut que l'on chant e serve,/ Quar mout par i a grant covent/ E mout par i a *sainte gent*' tot 'Men dienden daer in den monster bet/ Dan erghent, *na heydensche wet.*'[153.]

De heiden als mens

> *Hoewel de heidenen er in de regel laakbare opvattingen en gebruiken op nahielden, onderscheidde een enkeling onder hen zich door leven of werken.*

Nu Maerlants visie op de heidense godsdienst uitvoerig is behandeld, wil ik in het kort zijn opvattingen inzake specifiek heidense waarden en gebruiken ter sprake brengen, en in het verlengde daarvan zijn opstelling jegens de heiden als mens. Op zijn algemene verwijzingen naar 'der heidinre spise' of 'der heidine zeden', die beoogden kenbaar te maken dat iets in letterlijke of overdrachtelijke zin niet kosher was, wil ik niet nader ingaan, aangezien zulke verwijzingen niet alleen nauwelijks feitelijke informatie verschaffen, maar ook in de regel vrijwel ver-

batim uit de bronnen zijn vertaald. Veel interessanter zijn de commentaren waarin 's dichters afkeurende houding tot uitdrukking komt. Na in het kielzog van Vincentius van diverse exotische gebruiken, culminerend in de Indische gewoonte van bruidsverbranding, te hebben verhaald, expliceerde Maerlant op eigen initiatief:

> Dit hebbic van vrouwen zeden,
> Vandien lieden hier ter steden
> Gheset, omme dat ghi sult verstaen,
> Dat die ghene die Gode ontgaen,
> Alse dede dit quade diet [de bruidsverbranders],
> Doe God die tongen alle sciet,
> In ghemeenre dolingen comen.[154.]

Ook elders treft men dergelijke denigrerende kanttekeningen aan, soms met en soms zonder aanleiding van de zijde van 's dichters primaire bronnen. Hierbij valt op dat een en ander wederom vrijwel steevast betrekking heeft op seksuele en aan de menselijke seksualiteit gerelateerde bezigheden, zoals buitenechtelijk verkeer en polygamie. Tevens frappeert dat Maerlant, ook zonder dat zijn bron hiertoe aanleiding bood, een expliciet verband placht te leggen tussen dergelijke laakbare gebruiken en het heidendom van degenen die zich aan zulke gebruiken schuldig maakten.[155.] Het viel de dichter blijkbaar zwaar te erkennen dat ook een heiden zedelijk gedrag kon vertonen. Hij refereerde namelijk aan het slachtoffer van één van bovenbeschreven priesterlijke schuinsmarcheerders als '[...] Eene vrouwe van reenre nature,/ *Al waest dat soe heidijn was*',[156.] en had reeds in het beginstadium van zijn carrière laten weten dat indien Alexander in diens jeugdige deugdzaamheid had volhard '[...] So en weetic in mine ghedochte/ Saken diemen hem lachteren mochte,/ *Alse an enen heidenen man.*'[157.]

Nu bekleedde Alexander binnen Maerlants *vue d'ensemble* van het heidendom sowieso een uitzonderlijke positie. Ofschoon de heidenen en masse in zijn denken een lage dunk genoten vanwege hun ongeloof, hun laakbare zeden alsmede - zoals in een volgende paragraaf zal worden uiteengezet - hun ondankbare heilshistorische rol, was juist Alexander iemand die in meer dan een opzicht boven het maaiveld uitstak, en door onze dichter zeker niet met de veelgesmade doorsneeheiden werd gelijkgesteld. Al vaker is in meer algemene zin opgemerkt dat de 'verhoofsing' van de literatuur een grotere waardering voor althans de meer prominente heidense verhaalpersonages medebracht, en dat zich met de 'verburgerlijking' en 'vergeestelijking' in de late Middeleeuwen weer een omgekeerde ontwikkeling voltrok.[158.] Zoals bekend mag worden verondersteld, is de geijkte begrippentegenstelling hoofs-

burgerlijk vandaag de dag geenszins onomstreden. Ook is, zoals ik in de inleiding heb betoogd, het aloude onderscheid tussen de hoofse en de didactische Maerlant de afgelopen decennia zwaar onder vuur komen te liggen. Dit neemt niet weg dat bij Maerlants 'evenknie' Rudolf van Ems daadwerkelijk een verschil kan worden geconstateerd tussen zijn uitlatingen betreffende heidense verhaalfiguren die op een 'hoofse' en die welke op een Latijns-christelijke bron zijn gebaseerd.[159.] Ook bij Maerlant geldt dat zijn vroegere 'hoofse' *Alexanders geesten* grosso modo een welwillender houding jegens de hoofdpersoon tentoonspreidt dan zijn latere, 'didactische' *Spiegel*, al ondervond Alexander daar natuurlijk de nodige concurrentie van christelijke helden.

Een andersoortige benadering lijkt een uitweg uit deze impasse te bieden. Recentelijk is door Schnell betoogd dat het heidendom van een antiek verhaalpersonage als zodanig geen onoverkomelijk beletsel voor de 'Akzeptanz der antiken Gestalt im Mittelalter' constitueerde: 'Wenn Alexander von mittelalterlichen Autoren verurteilt wurde, dan meist und vor allem wegen etwaiger moralischer Schwächen, nicht um seines heidnischen Götterglaubens willen.'[160.] Dit neemt niet weg dat christelijke auteurs zich in hun bewerkingen niet zelden vrijheden veroorloofden teneinde 'den "Heiden" Alexander der christlichen Welt anzunähern'.[161.] Met het voorgaande laat Maerlants bejegening van de Macedoniër zich op het eerste gezicht heel wel in overeenstemming brengen. De verschillen tussen *Alexanders geesten* en het corresponderende gedeelte van de *Spiegel* zullen mijns inziens dan ook niet zozeer verband houden met een verschuiving van 's dichters standpunt tegenover 'de heiden Alexander' zelf, als wel met een herijking van zijn waardering ten opzichte van de verschillende bronnen die er met betrekking tot diens leven in omloop waren.[162.] Bovendien aarzel ik om categorisch eerstgenoemd relaas als hoofs en laatstgenoemd werk als didactisch te bestempelen. Ook, om niet te zeggen juist, in *Alexanders geesten* vervulde de hoofdpersoon een belerende rol. Alexander was zowel een voorbeeld van hoe het wél moest, vanwege zijn glansrijke carrière als wereldveroveraar, als van hoe het níet moest, in de hoedanigheid van zelfingenomen schuinsmarcheerder in zijn nadagen. In beide opzichten speelde diens heidendom *an sich* ogenschijnlijk slechts een ondergeschikte rol.

Toch betreft dit bij nadere beschouwing slechts één kant van de medaille. Enerzijds heb ik al eerder opgemerkt dat Maerlant een expliciet verband legde tussen heidendom enerzijds en een bedenkelijke moraal anderzijds, hetgeen de bovengenoemde zedelijke tekortkomingen van Alexander in een ander daglicht stelt. Aan de andere kant werd Alexanders heidendom gerelativeerd door zijn bijzondere betrekkingen met het joods-christelijke Opperwezen. Niet alleen had God bin-

nen het kader van Zijn heilsplan Alexander begunstigd, maar ook trachtte laatstgenoemde, voor zover in zijn beperkte vermogen lag, in overeenstemming met de Goddelijke wil te handelen.[163.] Gedreven door een vaag besef van het Hogere en gesterkt door visioenen, bevrijdde Alexander onder meer de joden en besloot hij met Gods hulp de verloren stammen Israëls. Het is hierbij niet zonder betekenis dat Maerlant nog in zijn *Spiegel* het offer van Alexander in Jeruzalem optekende zonder zich aan kritische kanttekeningen te buiten te gaan, terwijl hij toch in het *Speculum* had kunnen vernemen dat niemand minder dan Augustinus vraagtekens had geplaatst bij de oprechtheid van dit gebaar.[164.]

Tot zover Alexander. Een andere categorie die door Maerlant tot op zekere hoogte als van de goden los werd beschouwd, wordt gevormd door de heidense dichters en denkers. Niet dat hun opvattingen hiermee boven iedere verdenking verheven waren. Voortdurend was Maerlant in de weer om zijn publiek duidelijk te maken dat ze, hoe wijs en integer ze ook mochten zijn geweest, er toch altijd nét het fijne niet van hadden begrepen. Zo kregen onder anderen Plato en Pythagoras een sneer omdat ze respectievelijk de goddelijke oorsprong van de menselijke ziel en de theorie van de zielsverhuizing hadden verdedigd.[165.] Ofschoon Maerlant dergelijke wetenswaardigheden als zodanig aan zijn primaire bronnen placht te ontlenen, kwam de sterk negatieve toonzetting waarin een en ander werd vervat goeddeels voor zijn eigen rekening. Ook hier bediende de dichter zich bij voorkeur van de termen ‘dolen’ en ‘dolinghe’ om van zijn afkeuring blijk te geven. Ten aanzien van Pythagoras bijvoorbeeld liet hij weten dat deze behalve voor de reincarnatieleer nog verantwoordelijk was voor ‘[...] meneghe andere dolinge mede,/ Die hier niet els ware dan dulhede.’[166.]

De voornaamste oorzaak dat dergelijke figuren, wier intellectuele capaciteiten niettemin door Maerlant zeer hoog werden aangeslagen, op cruciale momenten de fout ingingen, was vanzelfsprekend gelegen in de omstandigheid dat ze de verlichting van het ware geloof moesten ontberen. Met betrekking tot Plato verkondigde Maerlant op eigen initiatief:

> Wat dat groot was ofte goet,
> Omginc hi al in sinen moet.
> Haddi recht gelove gheweten,
> So en haddijs niet vergheten.
> Dies waren si alle gemeenlinghe
> Die philosophen indie dolinghe [...][167.]

De bij Vincentius opengelaten mogelijkheid dat Plato uit de joodse overlevering zou hebben geput, werd door Maerlant overigens ten zeer-

ste in twijfel getrokken.[168.] Met het voorgaande in gedachten zal het geen verwondering wekken dat wanneer Maerlant bepaalde heidense filosofen en dichters aanprees, hij uitdrukkelijk bepaalde dat dezen net als eminente heidense verhaalfiguren niet in absolute doch in relatieve zin, gemeten naar heidense maatstaven, prijzenswaardig moesten heten. Zo leidde hij een passage in de *Historie van Troyen* waarin hij zich van de lezing van Benoit wenste te distantiëren, in met een veelbetekenend: 'Hier gae ickes aen Virgilius werck;/ Omdat hy was so wysen clerck,/ Ghetrouwe ic hem der waerheit bet/ Dan yemant van der heydensche wet.'[169.] Evenzo rechtvaardigde de dichter in zijn inleiding van de *Naturen bloeme* zijn beroep op Aristoteles met de woorden: '[...] Want hi van alre philosophien,/ Van alre natuerliker clerghien,/ *Boven allen heidenen die noyt waren*/ Draghet crone in der scaren.'[170.] In de *Spiegel* ten slotte werd bij de spreuken van de notoire vrouwenhater Theophrastus aangetekend: '[...] Al sijn si al kerstijn gelijc niet,/ Daer es doch ane leringe iet', terwijl Vincentius het bij een toespeling op hun mogelijke aanstootgevendheid voor fijngevoelige christelijke oren had gelaten.[171.]

Een en ander heeft Maerlant er niet van weerhouden de aan heidense *auctoritates* toegeschreven uitspraken wanneer hem dat zo uitkwam te kerstenen, en dus doende presentabeler te maken. Er was echter nog een andere combinatie van factoren in het spel die bewerkstelligde dat Maerlant met name de wijsgeren onder hen, *licet pagani*, op gezette tijden zonder gemoedsbezwaren kon bewieroken en/of citeren. Het besef dat ook op mesthopen bloemen bloeien, is gerelateerd aan een tweetal christelijke hypothesen. Enerzijds koesterde men de gedachte van de *logos spermatikos*, die simpel gesteld inhoudt dat God in Zijn oneindige goedheid de heidenen met een gedeeltelijke openbaring der waarheid voor een algehele verloedering had behoed. Zo kon Plato een pluim krijgen omdat hij, in weerwil van zijn misvattingen op andere terreinen, de onsterfelijkheid der ziel 'bi redene' had bewezen.[172.] Anderzijds was daar het concept van de *spolia gentium*, hetgeen samengevat impliceert dat de heidense cultuurgoederen het rechtmatige erfdeel der christenheid vormden, en dientengevolge niet per se geheel en al verderfelijk behoefden te zijn. Deze grondgedachten zijn bij Maerlant impliciet doch onmiskenbaar aanwezig.

Daarenboven konden nog overwegingen van een geheel andere aard een rol spelen. In het bijzonder moet worden gewezen op de lovende beschouwingen die Maerlant wijdde aan heidense auteurs die zowel het inzicht als het lef hadden om zich tegen de idolatrie van hun tijdgenoten te keren. Vooral Socrates en Seneca werden uit dien hoofde in de *Spiegel* hooggeprezen, al had de dichter in het *Speculum* kunnen vernemen dat de door hem geschetste voorstelling van zaken wellicht iets te

rooskleurig was.[173.] Ook elders schijnt niet zelden de vrome wens de vader van de gedachte. Zo zou de Eritreïsche sibylle niet alleen het monotheïsme hebben verkondigd, maar ook hebben beweerd dat '[...] alle goden sonderlinge/ Valsch waren ende geveinsde dinge'.[174.] Zoals eerder is opgemerkt, namen de sibyllen een bevoorrechte positie in, aangezien de christenen van oudsher in hun voorspellingen Christusprofetieën hebben menen te mogen ontwaren. Opmerkelijker mag, zoals reeds door de tekstbezorgers van de *Spiegel* is gesignaleerd, Maerlants tendentieuze weergave van een excerpt uit de satiren van Persius heten, waardoor deze hekelverzen niet tegen de pompeuze vorm maar tegen de inhoud van de heidense cultussen gericht leken te zijn.[175.]

Wishful thinking of niet, een nóg hogere dunk koesterde Maerlant van diegenen die niet alleen tegen het vigerende afgodengeloof stelling zouden hebben genomen, maar ook de juistheid van de christelijke godsidee in positieve zin zouden hebben aangetoond. Hoewel Maerlant zich in dit opzicht vaak, zoals in het geval van de sibyllen, bij zijn zegslieden aansloot, aarzelde hij ook hier niet om, wanneer dat zo te pas kwam, de door hen aangegeven kaders te buiten te gaan. Alleen hij liet in zijn *Alexanders geesten* Alexanders voornaamste hofastronoom de opperheerschappij van Jupiter loochenen ten faveure van een onbekende god;[176.] alleen hij hield in zijn *Spiegel* staande dat Dionysius de Areopagiet al vóór diens bekering op de hoogte was met het feit dat deze onbekende Oppergod 'vray God ende mensce' was geweest.[177.]

Dit wil overigens niet zeggen dat Maerlant zulke in meer dan één opzicht verlichte figuren koste wat kost voor het christendom wilde claimen. Inzake Seneca's vermeende (crypto-) christendom betoonde hij zich uiterst terughoudend,[178.] en de bij Vincentius als voorwerp van discussie voorgestelde vraag of Virgilius de komst van de Messias zou hebben voorspeld, werd door onze dichter op gezag van Hieronymus beantwoord met een stellig neen.[179.] Augustinus had overigens gemeend laatstgenoemde vraag met een voorzichtig ja te mogen beantwoorden, doch hechtte daarentegen aan de geruchten omtrent een christelijke Seneca weinig gewicht.[180.] Over eventuele christelijke sympathieën bij de auteur Statius verneemt men bij Maerlant in het geheel niets, hetgeen ik niet alleen met de in het *Speculum* gestichte naamsverwarring, maar zeker ook met 's dichters eerdere bevindingen bij het schrijven van zijn *Historie van Troyen* in verband zou willen brengen. Ten slotte betoogde Maerlant in zijn *Rijmbijbel* met klem dat de wijzen uit het oosten pas door toedoen van de apostel Thomas tot het christendom waren toegetreden.[181.] Slechts in uitzonderingsgevallen liet de dichter zijn gebruikelijke behoedzaamheid ten dezen varen. In zowel de *Naturen bloeme* als de *Spiegel* werd de Brahmanen met zoveel woorden proto-christelijk gedachtengoed toegeschreven,[182.] en in eerstgenoemd werk werden de

door Maerlant toch al hevig bewonderde Amazones op het, overigens ten onrechte aangevoerde, gezag van Jacobus van Vitry als christelijke medestrijders in het conflict met de islam voorgesteld.[183.] In zijn latere *Spiegel* heeft onze dichter dan ook de door Vincentius aan Justinus ontleende mededeling dat de vorstinnen der Amazones pretendeerden van Mars af te stammen,[184.] stilzwijgend geschrapt, alhoewel hij dit volk anderszins uitvoerig heeft besproken.

De heiden in het hiernamaals

> *Normaliter gingen overleden heidenen na hun dood naar de hel. Dit weerhield Maerlant er niet van om in een enkel geval clementie te betrachten.*

Resteert nog het derde in de inleiding genoemde punt, te weten de plaats in het hiernamaals die de heidenen zou zijn toebedacht. Ofschoon Maerlant een breed scala aan formuleringen bezigde om het sterven van heidense verhaalfiguren met den aankleve van dien weer te geven, zal het weinig bevreemding wekken dat hij in dit verband regelmatig refereerde aan 'die helle'. Hoewel ook heidense auteurs nu en dan een ogenschijnlijk equivalente term gebruikten ter omschrijving van de verblijfplaats die de zielen van overledenen was bereid, lijdt het geen twijfel dat zij hiermee iets anders beoogden weer te geven dan de christen Maerlant. Bij tijd en wijle suggereerde laatstgenoemde zelfs op eigen initiatief een causaal verband tussen heidendom als oorzaak en hellestraf als gevolg. Zo liet hij een door St. Malo uit de dood opgewekte reus verklaren: '"Heidijn wasic ende was ghescent/ *Daer omme* inden helschen torment"',[185.] en verzekerde hij dat Christus '[...] al die sal te storen/ Die in die sonden hem verhouden,/ *Ende hem an afgode houden.*'[186.]

Voor de goede orde zij opgemerkt dat het hier heidenen betreft die ná de verkondiging van het christendom in hun dwalingen hadden volhard. Het lot van hun geloofsgenoten die zo onfortuinlijk waren geweest vóór de komst van de Messias te overlijden, vormde begrijpelijkerwijs een meer controversiële kwestie in christelijke kringen. Over het algemeen achtte men ofwel onder bepaalde voorwaarden hun behoud mogelijk, ofwel stipuleerde men dat ze zich zouden bevinden in het voorgeborchte van de hel, zonder aan de gebruikelijke kwellingen onderworpen te zijn.[187.] Maerlant daarentegen lijkt in de regel aan zijn principe te hebben vastgehouden dat heidendom onvermijdelijk tot hellestraf leidt. Niet zelden kuiste hij zijn bewerkingen van mededelingen in zijn bronnen die op het tegendeel leken te duiden. Zo vinden, bij wijze van voor-

beeld, de geruststellende bewoordingen waarin Anchises' schim zich in de *Aeneis* tot zijn zoon Aeneas richtte,[188.] in Maerlants relaas geen enkele weerklank. Verder wijzigde hij Benoits weergave van het pleidooi van Pirrhus om de door hem gedode Penthesileia een fatsoenlijke begrafenis te geven omdat het jammer zou zijn als haar ziel verdoemd zou worden, in een vrijblijvender: '[...] Het waer laster ende scade,/ Waert dat men haer anders dade.'[189.] Het voorgaande is natuurlijk slechts schijnbaar in tegenspraak met het gegeven dat ook bij Maerlant de heidenen zich moeite getroostten om het 'zielenheil' van hun gestorvenen veilig te stellen.

Toch is met het voorgaande het laatste woord niet gezegd. Allereerst betoogde ook Maerlant dat de hellestraffen niet voor een ieder gelijk waren. Een voorchristelijke heiden die verder weinig op zijn individuele kerfstok had, zou naar verluidt in het hiernamaals weinig te lijden hebben.[190.] Hoewel hij op dit punt nergens uitsluitsel bood, acht ik het bovendien waarschijnlijk dat juist een slechte heiden het in zijn optiek beter zou hebben dan een vergelijkbare christen, aangezien volgens een ook door Maerlant aangehaalde passage uit Lucas 12 hij die de waarheid kent en misdoet, zwaarder gestraft zal worden dan hij die de waarheid niet kent. Soms is de dichter nog verder gegaan. Terwijl hij in *Alexanders geesten* bij de dood van Darius reeds in niet van suggestiviteit gespeende bewoordingen had aangetekend dat diens ziel '[...] voer in die Goods ghewout',[191.] hield hij het inzake het verscheiden van Alexander zelfs op een bewust meerduidig '[...] die siele sciet uten vate/ Ende voer enweghe haerre strate,/ Daer soe verdiende ende God gheboot.'[192.] Een en ander zal zeker zijn gerelateerd aan de eerder besproken bijzondere positie van Alexander vis-à-vis het joods-christelijke Opperwezen. Doch het meest spraakmakend is ongetwijfeld het geval van keizer Trajanus, die, naar Maerlant beklemtoonde, zowel een reputatie van onkreukbare rechtvaardigheid als een als fanatiek christenvervolger had hoog te houden.[193.] Hoewel de door Maerlant opgetekende legende die paus Gregorius de Grote ten behoeve van 's keizers ziel liet bidden, als zodanig aan het *Speculum* is ontleend, is het op zijn zachtst gezegd opmerkelijk dat volgens de lezing van Maerlant Trajanus op voorspraak van de paus daadwerkelijk 'uter hellen' werd verlost, terwijl het *Speculum* slechts van 'a paenis infernalibus' repte.[194.] Zowel in het corresponderende relaas in de *Legenda aurea* als in een latere annotatie bij de bovenaangehaalde passage in het *Speculum* werd uitdrukkelijk gesteld dat de keizer dankzij het optreden van Gregorius weliswaar kwijtschelding van de hellestraffen, maar zeker geen vrijspraak kon hebben verkregen, te meer daar van opwekking uit de dood en daaropvolgende bekering en boete geen sprake was.[195.] Indien ik het juist heb, was keizer Trajanus de enige heiden met betrekking tot wie Maerlant onverbloemd

durfde te suggereren dat deze, al dan niet via een voorafgaand verblijf in het vagevuur, in de hemel kon of had kunnen komen.

Het kansloze tegenoffensief

> *Maerlant stelde de heidenen voor als fervente christenhaters, en in het verlengde daarvan als de vijanden van God. Het Romeinse Rijk echter werd door hem van oudsher als dienstbaar aan Gods heilsplan beschouwd en daarom positief beoordeeld.*

Nu Maerlants opvattingen omtrent het heidendom in algemene zin zijn behandeld, wil ik de resterende pagina's van dit hoofdstuk wijden aan een bespreking van Maerlants visie op de rol der heidenen in de geschiedenis. In verband met de ontzagwekkende hoeveelheid materiaal die ter beschikking staat, zal deze bespreking noodzakelijkerwijs een vrij abstract karakter kennen. Allereerst verdienen de benamingen die de dichter gebruikte om de aanhangers van heidense religies aan te duiden onze aandacht. Het meest opvallende verschijnsel is in dit verband wellicht dat Maerlant vrijwel geen gelegenheid onbenut liet om uitdrukkelijk te verkondigen dat de heidenen ook in de voornaamste plaats heidenen waren. Het verzamelbegrip ‘heidine’ werd door hem niet alleen ingezet om het corresponderende ‘gentes’ of ‘gentiles’ weer te geven, maar ook teneinde een bonte variëteit aan in zijn bronnen opgevoerde niet-joodse en later ook niet-christelijke volkeren, zoals de Filistijnen, de Assyriërs en de Angelsaksen, onder één noemer te brengen. Anders gezegd: waar Maerlants bronnen zulke volkeren doorgaans met naam en toenaam specificeerden, en hun heidense geloofsopvattingen stilzwijgend voor bekend veronderstelden, meende Maerlant veelal met de algemene constatering dat het heidenen betrof, te kunnen volstaan.[196.] Ook inzake individuen vertoonde Maerlant de hebbelijkheid om zonder concrete aanleiding van de zijde van zijn bronnen hun heidendom met zoveel woorden aan de orde te stellen. Als de dichter zich al geroepen voelde om nadere bepalingen in te lassen, dan bezaten deze niet zelden een pejoratief karakter. Zo betitelde hij op eigen initiatief de Angelsaksen met ‘den heidinen honden’,[197.] de Ammonieten met ‘die heidine dieve’,[198.] en de heidenen in meer algemene zin met ‘dongevallege heidijn diet’ en ‘dat domme heidine diet’.[199.] Daarenboven bediende hij zich graag van ‘seculiere’ imprecaties zoals ‘rueden’, ‘keytive’, ‘vule honde’ en meer van dergelijke hoffelijkheden.[200.] Anderzijds werd de term heiden op zichzelf door Maerlant nu en dan in oneigenlijke zin bij wijze van scheldwoord gebruikt. Een - ongetwijfeld christelijke - ridder die Sint Franciscus had belasterd, werd door hem name-

lijk afgeschilderd als ‘Der zwarter der meester hedine kint’,[201.] en in het kader van een meningsverschil met Martijn over de aard van de ware liefde dreigde de dichter:

> Ic swere di bi Mariën,
> Dat ic di doe noch heden ghien
> Met mi, oftu best een paiïen,
> Ofte in heresiën
> Of van sduvels partiën.[202.]

In de nauwste relatie tot het voorgaande staat het gegeven dat Maerlant ‘de heidenen’ veelvuldig met ‘de joden’ respectievelijk ‘de christenen’ contrasteerde, niet alleen in verband met religieuze meningsverschillen, maar ook en vooral binnen het kader van militaire conflicten. Niet de Noormannen maakten, bij wijze van voorbeeld, de Franken het leven zuur, maar dé heidenen dé christenen.[203.] Nu moet onmiddellijk worden aangetekend dat 's dichters bronnen soms eveneens de tendens vertoonden om specifieke conflicten in generaliserende termen van de ‘pagani’ versus de ‘christiani’ te beschrijven. Men moet hierbij echter bedenken dat dit enerzijds doorgaans in het *Speculum* geciteerde contemporaine bronnen betreft, voor wie dergelijke conflicten deel uitmaakten van het recente, nog vers in het geheugen liggende verleden, zo al niet de eigentijdse werkelijkheid, en dat Maerlant anderzijds de bovenbeschreven voorstelling van zaken ook op eigen gezag placht uit te dragen. Zo schiep, om met één voorbeeld uit velen te volstaan, de *Merlin* wel tot op zekere hoogte een precedent voor het in Maerlants *Merlijn* aan de dag tredende gebruik om de Britten met ‘kerstine’ te betitelen, maar niet voor zijn pendant om de Saksen bijna steevast als ‘heidine’ aan te duiden. Met nadruk merk ik overigens op dat het hier hoofdzakelijk een terminologisch verschil betreft. In inhoudelijk opzicht voegde Maerlant op dit gebied niet zo heel veel toe, al besteedde hij - zoals voor de hand ligt - grotere aandacht aan de verwoestingen die de Vikingen in de Nederlanden hadden aangericht, en wist alleen hij te melden dat de stichting van de graafschappen Vlaanderen en Holland rechtstreeks verband hield met de invallen der Noormannen.[204.]

Bovenbeschreven voorstelling van zaken, volgens welke dé heidenen als de tegenstanders van dé christenen golden, komt natuurlijk niet uit de lucht vallen. Tot de essentie samengevat, kan men stellen dat waar bij Maerlants zegslieden sommige heidenen tijdelijk sommige christenen het leven zuur maakten, bij Maerlant het heidendom en bloc een levenstaak had aan het terroriseren van de christenheid. Nadere preciseringen dienden niet ter zake aangezien de afgodendienaars qualitate qua permanent op voet van oorlog verkeerden met de vigerende *populus*

Dei. Beknoptheidshalve wil ik met de meest pregnante illustraties van dit tweeledige denkpatroon volstaan. Terwijl in het *Speculum* terloops werd opgemerkt dat de heidense Vandalen die Gallië binnenvielen niets liever *schenen* te willen dan het bloed van christenen te vergieten, liet Maerlant ten stelligste weten: 'Wandelen waren sulke liede,/ Dat si no gichte, eere no miede/ Niene begerden, no ander goet,/ Meer dan stuerten kerstine bloet.'[205.] Even later beweerde de dichter voor zover ik heb kunnen nagaan op eigen gezag:

> [...] al wilden die Wandele smeken
> Ende iet goets doen den leken,
> Den papen waren si emmer gehat;
> Ende dat was al omme dat,
> Want si met leerne ende met geboden
> Die liede keerden van haren goden.[206.]

Wanneer de Franken zich naar verluidt verheugd betonen over de uiteindelijke ondergang van de Vandalenvorst Croscus, stipuleerde alleen Maerlant: '[...] Niet dat si die kerstine minden,/ Want si Gode niet en kinden;/ Maer omme tferlies vander scaden,/ Dattem die Wandelen hadden beraden [...]'.[207.] De heidense Saksen die op hun beurt de Britten teisterden, wilden volgens Maerlants lezing '[...] alle kerstine dwingen,/ Nederen ende oec destruweren.'[208.] Enige tijd later werd aangetekend dat Arthurs oom Aurelius Ambrosius de kerken liet herstellen '[...] Die Engistus met gewelt/ Entie Sassen hadden gevelt,/ *Alse die quaet heidijn waren/ Ende haetten alle kerstine scaren.*'[209.] Het zal geen verwondering wekken dat Maerlant bij gelegenheid niet aarzelde dergelijke vijanden van het christendom - of het oudtestamentische jodendom - tevens als de vijanden Gods te bestempelen.[210.] Evenzo zou Merlijn de Britse legeraanvoerders hebben opgedragen om dapper te zijn '"[...] Ten strijde, dien men sal vichten nu/ Tegen Gode ende tegen iu [...]"'.[211.]

Vijanden der christenheid, en in het verlengde daarvan vijanden van God. Het spreekt vanzelf dat een rechtgeaard christen zo min mogelijk met dergelijke ellendelingen te maken wilde hebben. Los van Vincentius, maar ditmaal goeddeels in aansluiting bij Geoffrey van Monmouth, gaf Maerlant in zijn *Spiegel* te kennen dat zélfs de snode usurpator Vortigern de Saksen slechts met grote tegenzin als hulptroepen engageerde, hetgeen hem onder de autochtone Britten uiteraard zijn laatste restje populariteit kostte. Doch alleen Maerlant expliceerde dat Sint Germanus in de strijd tussen Saksen en Britten '[...] was andie Bertoensche zide,/ Alse metten kerstinen, inden stride,/ Want dandere al heidijn waren.'[212.] Toch laat dit onverlet dat, zoals Maerlant in het voetspoor van Vincentius optekende, een Gallische bisschop eenmaal Attila en de zij-

nen uitdrukkelijk welkom heette in zijn stad, en zich zelfs haastte de poort voor hen te ontdoen.[213.] Deze paradoxale handelwijze is echter gerelateerd aan de door zowel voornoemde bisschop als onze dichter beleden overtuiging dat de heidenen de christenen niet alleen geselden op eigen initiatief, maar soms ook op instigatie van God, die zich verwaardigde eerstgenoemden als Zijn werktuig in te schakelen om de Zijnen voor hun wandaden te straffen totdat dezen zich gebeterd hadden. Deze overtuiging werd, tussen haakjes, reeds gehuldigd door het oudtestamentische jodendom.[214.] Vandaar ook dat Attila zich in de zojuist genoemde episode met recht kon afficheren als '"die Gods wrake"'.[215.] En vandaar ook dat onze dichter bij de eerder ter sprake gekomen ondergang der Vandalen kon aantekenen:

> Dus sijn die heidine Gods roede
> Beede uptie quade ende upte goede,
> Wie so kerstijn name ontfaet.
> Maer nu merct ende verstaet:
> Alse die vader bluwet sijn kint
> Metter roeden, dat hi mint,
> Ende dat kint dan bidt genaden,
> Werdes die vader saen beraden,
> Dat hi hem wert goedertiere
> Ende werpt die roede inden viere.
> Dus, alse God hadde gecastijt
> Metten viant vermalendijt
> Sijn kerstijn volc, liet Hine saen
> Den onsen in wraken vaen.[216.]

Uit het bovenstaande mag blijken dat Maerlant de heidenen wel degelijk een rol toekende binnen het heilsplan Gods. Dat deze erkenning als zodanig geenszins waardering impliceerde, moge eveneens duidelijk zijn. Maerlants uiterst negatieve opstelling jegens dit schijnbaar monolithische heidendom kent echter één belangrijke uitzondering, namelijk het Romeinse Rijk. Als laatste wereldrijk speelt het *Imperium Romanum* in Maerlants werken een in welhaast ieder opzicht voorname rol, hetgeen echter in genen dele meebrengt dat de dichter geprobeerd zou hebben om de Romeinse geschiedenis van haar heidense wortels te ontlasten. Hoewel Maerlant via zijn bronnen bekend was met de voorstelling volgens welke keizer Tiberius op zijn minst een crypto-christen was geweest,[217.] weigerde hij hier geloof aan te hechten: de keizer zou slechts opdracht hebben gegeven om Jezus in het Pantheon op te nemen en de christenen schappelijk te behandelen.[218.] Dat het in weerwil van 's keizers lofwaardige initiatief vooralsnog niet erg wilde boteren tussen

Kerk en overheid, komt in zijn werken voortdurend tot uitdrukking. Hoewel de tijd van de eigenlijke christenvervolgingen door Maerlant nergens is behandeld, wees hij vooral in zijn *Spiegel* regelmatig en niet zelden onafhankelijk van Vincentius terug of vooruit naar deze perikelen, waarbij hij zich door de bank genomen allerminst moeite gaf om de zaken rooskleuriger voor te stellen dan ze moeten zijn geweest. We hebben bijvoorbeeld al gezien dat de dichter er geen been in zag om Trajanus een rechtschapen christenvervolger te noemen.

Zoals Maerlant zich heel wel realiseerde, zou pas met het aantreden van Constantijn de Grote het leed definitief geleden zijn, de kortstondige heidense renaissance onder Julianus de Afvallige buiten beschouwing gelaten. Dat deze wetenschap hem er niet van heeft weerhouden ook het voorchristelijke Romeinse Rijk over het geheel genomen positief te duiden, hangt naast met zijn status als laatste wereldrijk naar mijn mening samen met een tweetal factoren. In de eerste plaats zou de *pax Augusti* de komst van Christus en, slechts met zoveel woorden bij Vincentius, ook de uitzending der discipelen hebben voorbereid.[219.] In de tweede plaats hadden de Romeinen zich volgens Maerlant verdienstelijk gemaakt door in overeenstemming met Gods wil de joden voor de dood van Diens Zoon te straffen. Reeds in het prille begin van zijn *Spiegel*, toen de toekomstige wereldheerschappij van de afstammelingen van Noachs zoon Jafet, tot wie ook de Romeinen behoorden, ter sprake kwam, preludeerde de dichter onafhankelijk van Vincentius:

> Noch machment heden dages sien,
> Dat alle die wel geloven in erterike,
> Moeten onderdaen sijn den Roemscen rike.
> Hier naer salmen wel horen de saken,
> Hoe si onsen Here wraken.[220.]

Doch over deze kwestie meer in het hoofdstuk betreffende het jodendom.

De laatste kans

> *Maerlant stond positief ten opzichte van de heidenmissie, ofschoon hij ook oog had voor de problemen die zich hierbij konden voordoen. Als argumenten niet voldoende bleken, lijkt hij dwangbekering niet te hebben willen uitsluiten.*

Hiermee zijn we aangeland bij het onderwerp waarmee ik dit hoofdstuk wil besluiten. Zoals we hebben vastgesteld werden de heidenen, een enkele uitzondering daargelaten, voorgesteld als de aartsvijanden der

christenheid. Men kon zich natuurlijk van dergelijke lastpakken ontdoen door hen, *Deo praestante*, uit te roeien. Men kon de heidenen echter eveneens neutraliseren door hen tot het christendom te bekeren, en hen op die manier van tegenstanders tot medestanders in de totale oorlog met het heidense machtsblok te maken. Voor deze optie pleitte dat men dus doende niet alleen vijanden verloor, maar bovendien zielen kon redden. Nu doet zich het probleem voor dat in de evangeliën Jezus zowel uitspraken in de mond werden gelegd die zending onder de heidenen propageerden als uitlatingen die dergelijke initiatieven verwierpen. Terloops merk ik op dat men tegenwoordig geneigd is om aan te nemen dat de afkeuringen grosso modo authentiek zijn, en de goedkeuringen in de regel toevoegingen van later datum, om precies te zijn nadat het echec van de christelijke missie onder de in eerste instantie geprivilegieerde joden was gebleken.[221.] Het voornaamste punt is dat ook Maerlants directe bronnen van voornoemde tweeslachtigheid getuigen.

Gedeeltelijk in navolging van zijn met hetzelfde dilemma worstelende zegslieden, heeft Maerlant dit probleem provisorisch opgelost door te betogen dat Jezus' missie weliswaar oorspronkelijk op de joden was gericht, maar dat deze uit hoofde van zijn Goddelijke alwetendheid op voorhand wist dat de joden hem zouden verwerpen, en derhalve op de overdracht van hun uitverkiezing op de heidenen kon preluderen. Zo glosseerde hij bij Jezus' aanvankelijke weigering om het kind van de Kanaänitische vrouw te genezen onder het voorwendsel dat hij slechts aan de verloren schapen van Israël was gezonden (Matteüs 15:24): ‘Hi meende dat si waren vercoren/ Eerst, ende die heidine dar naer.’[222.] Maerlant haakte dan ook gretig in op door Comestor of Vincentius aan het Nieuwe Testament ontleende passages waarin heidenen om hun geloof werden geprezen. Soms ook aarzelde Maerlant niet om de aan Jezus toegeschreven uitspraken een de dichter welgevalliger wending te geven. Zo herformuleerde hij het door Comestor uit Matteüs 10:5 overgenomen ‘“Wijkt niet af op een weg naar heidenen, gaat geen stad van Samaritanen binnen [...]”’ subtiel tot ‘“Den heidinen ende den Samaritaen/ Ne suldi *noch* niet predicken gaen [...]”’.[223.] Toch impliceren dergelijke ingrepen geenszins dat Comestor een afwijkende interpretatie voorstond, want naar aanleiding van de door Jezus na diens verrijzenis aan zijn discipelen gegeven opdracht om tot ‘al de volken’ te prediken (Matteüs 28:19), liet deze Jezus verklaren dat hij hen weliswaar bevolen had om niet op een weg naar heidenen af te wijken, maar aangezien de joden hem hadden verworpen, hadden ze hem als het ware vrij spel gegeven om zijn discipelen overal uit te zenden.[224.] Ofschoon Maerlant deze explicatie onvertaald liet, had alleen hij reeds bij de gelijkenis van het koninklijke bruiloftsmaal uit Matteüs 22, waarin de plaatsen der

oorspronkelijke genodigden toen dezen verstek lieten gaan, door anderen werden opgevuld, aangetekend:

> Dat meendire mede dar ter steden:
> Die iueden waren eerst ghebeden
> Te comene te hemelrike;
> Doe sijt ontseiden dorperlike
> Quamen die heidine in hare stede
> Ende hebben hare werdichede.[225.]

In het gedeelte van de *Spiegel* dat betrekking heeft op de in Handelingen weergegeven gebeurtenissen duiken aanverwante bespiegelingen op, overigens doorgaans in aansluiting bij Vincentius.

Het zou veel te ver voeren om al het voorhanden zijnde materiaal in extenso te citeren, en bovendien zal de zojuist besproken kwestie in het hoofdstuk over het jodendom vanuit een ander gezichtspunt nogmaals aan bod komen. Het belangrijkste is dat was vastgesteld dat de weg vrij was voor de bekering van het heidendom. De geschiedenis van de verbreiding van het christendom tot in Maerlants eigen tijd laat zich grofweg onderverdelen in een drietal episoden, te weten de kerstening van het Romeinse Rijk, die van de Germaanse stammen die zich bij de desintegratie van het Westromeinse Rijk binnen de voormalige rijksgrenzen hadden gevestigd, en die van de gebieden die buiten deze grenzen waren gesitueerd. De kerstening van het Romeinse Rijk is door Maerlant slechts zeer ten dele behandeld, aangezien de cruciale gebeurtenissen buiten de door hem eigenhandig behandelde perioden vielen. Wél bracht hij graag het moment suprême, de bekering van keizer Constantijn, in herinnering,[226.] en verhaalde hij breedvoerig van de anti-heidense maatregelen die vooral sedert keizer Theodosius I het heidendom steeds meer aan banden legden, en uiteindelijk culmineerden in een regelrechte dwangbekeringspolitiek.[227.] Daarenboven liet hij, zoals reeds eerder in dit hoofdstuk is gebleken, geen gelegenheid onbenut om de draak met het heidense bijgeloof te steken.

De kerstening van de Germaanse stammen binnen of aan de voormalige rijksgrenzen bekleedt in de *Spiegel* een meer prominente plaats dan in het *Speculum*. Maerlant liet bijvoorbeeld bij zijn behandeling van de Engelse geschiedenis geen kans voorbijgaan om, veelal los van Vincentius, het kersteningsproces als zodanig alsmede de sleutelfiguren hierbinnen in de aandacht van de lezer te bevelen. Zou men op het eerste gezicht wellicht geneigd zijn om deze grotere aandacht voor de kerstening van Engeland hoofdzakelijk toe te schrijven aan een grotere belangstelling voor de Britse geschiedenis als zodanig, dan wordt deze veronderstelling al spoedig ontkracht door het gegeven dat zich bij

Maerlants behandeling van de Franse geschiedenis mutatis mutandis hetzelfde verschijnsel voordoet. Ook daar verzuimde Maerlant niet om, doorgaans op eigen initiatief, met name de doop van Clovis en de factoren die hierbij een rol zouden hebben gespeeld te memoreren. Het zal echter geen verwondering wekken dat vooral de kerstening der Nederlanden alsmede de hoofdrolspelers binnen dit proces bij Maerlant aanmerkelijk beter uit de verf komen dan bij Vincentius. Hierbij mag niet onvermeld blijven dat het kersteningsproces van Holland in Maerlants dagen pas recentelijk in meer dan oppervlakkige zin schijnt te zijn voltooid,[228.] ofschoon dit bij Maerlant zelf nergens tot uitdrukking komt. De meeste andere Germaanse volkeren vormen een geval apart, aangezien zij in eerste instantie niet tot het orthodoxe christendom maar tot het arianisme zijn overgegaan. Voor nadere informatie verwijs ik naar het hoofdstuk over de ketterijen.

Wat de kerstening van de buiten het voormalige Westromeinse Rijk woonachtige volkeren alsmede die van de Scandinavische invallers betreft, gaat in grote lijnen eenzelfde verhaal op. Ook hier aarzelde de dichter niet om, waar hij dit wenselijk achtte, de soms wel erg summiere informatie uit het *Speculum* aan te vullen, niet zelden onder gebruikmaking van de kroniek van Martinus Polonus. De kerstening van de Bohemen, Hongaren, enzovoort is door de bank genomen door Maerlant intensiever behandeld dan door Vincentius. Ik wil slechts bij een tweetal opmerkelijke verschilpunten uitvoeriger stilstaan. In de eerste plaats is Maerlants weergave van de kerstening der latere Normandiërs flatterender voor laatstgenoemden dan haar pendant bij Vincentius: volgens Maerlant hadden dezen zich *Deo volente* uit vrije wil bekeerd, terwijl Vincentius staande hield dat ze dit slechts node deden teneinde het er na een vernietigende nederlaag levend van af te brengen.[229.] Volgens mij houdt een en ander verband met het gegeven dat de Normandiërs later júist bij Maerlant een glansrol zouden vervullen bij de verovering van Engeland op de Angelsaksen, de bescherming van het pausdom en de strijd om het Heilige Land. In de tweede plaats is het vermeldenswaard dat Maerlant uitvoeriger dan Vincentius stilstond bij de niet geheel geweldloze evangelisatiecampagnes van zijn held Karel de Grote, en hem onafhankelijk van zijn hoofdbron zelfs met de eretitel ‘der Sassen apostel’ bedacht.[230.]

Hoewel Maerlant de christianisering der heidenen als zodanig natuurlijk hogelijk waardeerde, wil dit allerminst zeggen dat hij alleen maar aandacht zou hebben gehad voor de lichtpunten en niet voor de schaduwzijden van dit proces. Hij besefte allereerst terdege dat de opmars van het christendom zich in de regel slechts geleidelijk volvoerde. Zo verklaarde hij op eigen initiatief bij het optreden van missionarissen in het Frankische rijk tegen het einde van de zevende eeuw: ‘[...] Want

alt lant niet kerstijn was.'[231.] Ten tweede liet de dichter blijken de ernst van de heidense weerstand tegen het kersteningsproces, een weerstand die zich soms verbaal en soms ook fysiek uitte, niet te onderschatten. Onder bepaalde omstandigheden kon er zelfs een terugval in het heidendom optreden, en vooral de tot mislukken gedoemde poging van keizer Julianus de Afvallige om het Romeinse Rijk te ontkerstenen, is door Maerlant herhaaldelijk in uitzonderlijk scherpe bewoordingen gerecapituleerd. In de derde plaats stond de animositeit tussen verschillende etnische groepen soms een succesvolle integratie onder de noemer van het christendom in de weg. In dit verband verdient vooral Maerlants, overigens in hoofdlijnen aan Vincentius ontleende, commentaar op de aanvankelijke weigering der Britten om hun Angelsaksische kwelgeesten in de christelijke leer te onderwijzen vermelding.[232.] Ten slotte zag ook Maerlant zich genoodzaakt te erkennen dat sommigen slechts met de mond hun adhesie aan het christendom beleden uit hoofde van oneigenlijke motieven zoals lijfsbehoud.[233.]

Maar zelfs indien de motieven der proselieten oprecht waren, en de overgang tot het christendom zich ogenschijnlijk rimpelloos voltrok, was daarmee de strijd in genen dele gestreden. Allerhande relicten uit de heidense voorgeschiedenis bleken een lange adem te hebben, en de christelijke assimilatietendens, die zich zoals ook bij Maerlant tot uitdrukking komt voornamelijk manifesteerde in de kerstening van van oorsprong heidense feesten, kende haar beperkingen. De Denen zouden aanvankelijk hebben geprobeerd het christendom bij het voorvaderlijke polytheïsme te integreren,[234.] en de Lombarden deden naar verluidt na hun bekering evenmin afstand van 'haren heidijnschen geboden'.[235.] Doch ook op een bescheidener niveau kwamen regelmatig onaanvaardbare atavismen aan de oppervlakte. Met instemming verhaalde Maerlant hoe de hand van een schilder die Jezus 'recht na Jupiters maniere' wilde afbeelden, ter plekke verdroogde,[236.] en alleen hij verklaarde met zoveel woorden dat niemand minder dan de Heilige Hieronymus bijna verdoemd was '[...] Omme dat hi so gerne las/ Heidine favelen [...]'.[237.] Het afleggen van de oude Adam bleef een langdurig en moeizaam proces.

Resteert nog de vraag welke motieven volgens Maerlant ten grondslag plachten te liggen aan de overstap van het heidendom naar het christendom.[238.] Het meest spraakmakend waren vanzelfsprekend de miraculeuze genezingen en andersoortige wonderen waarmee de propagandisten van het nieuwe geloof hun argumenten kracht bijzetten. Sommige heiligen schrokken er zelfs niet voor terug om *Deo adiuvante* een heiden aan de dood te ontrukken teneinde deze te bekeren, doch aangezien Maerlant bij dit alles zijn bronnen getrouw placht te volgen, ja, veeleer wegliet dan toevoegde, lijkt het mij weinig zinvol om hier die-

per op in te gaan. Ik wil mij in dit verband beperken tot het citeren van 's dichters oorspronkelijke commentaar bij de wonderen die door de eerste discipelen werden verricht: ‘Int beghin der heileger kerken/ Was noot dusgedaenre gewerken,/ Omme dat volc te bringene mede/ Met miraclen ten kerstijnhede.’[239] Een dergelijke redenering werd, tussen haakjes, sedert mensenheugenis door christelijke apologeten niet in de laatste plaats gebruikt om het achterwege blijven van vergelijkbare contemporaine wonderen te verklaren.

Op macro-niveau speelde het wonder trouwens eveneens een rol als middel om de overgang tot het christendom te vergemakkelijken, maar dan vooral in de vorm van miraculeuze overwinningen op niet zelden veel sterkere vijanden. Het was een welbekend feit dat God Zijn getrouwen placht bij te staan in de strijd, en nieuwbakken volgelingen konden naar het scheen in het bijzonder op een voorkeursbehandeling rekenen.[240] Dat de aspirant-bekeerlingen er bij gelegenheid niet voor terugdeinsden deze wetenschap aan te wenden om God expressis verbis te chanteren, schijnt Maerlant niet noemenswaardig te hebben gehinderd. Niet alleen tekende hij in het voetspoor van Vincentius het conditionele bekeringsvoorstel van Clovis op zonder hierbij vraagtekens te plaatsen,[241] maar ook zouden volgens 's dichters lezing de Bourgondiërs, die ‘[...] hadden dicken dat vernomen,/ Dattem teren quam ente vromen/ Die ant kerstijn gelove quamen’, eveneens hun toetreding tot het christendom met zoveel woorden afhankelijk hebben gemaakt van een overwinning op de Hunnen, terwijl eerstgenoemden zich blijkens het *Speculum* reeds zonder voorwaarden vooraf hadden bekeerd alvorens hun krachten met het geduchte steppenvolk te meten.[242] Ook joden en gevestigde christenen vertoonden trouwens de hebbelijkheid om God de zege in de strijd af te smeken ‘opdat de heidenen niet met Uw onmacht de spot zullen drijven’.

Een derde, meer ‘wereldse’ factor was de *proximitas*. Inzonderheid bloedverwanten en echtgenotes konden in dit opzicht hun heilzame invloed doen gelden. Zo besteedde Maerlant grote aandacht aan de betrokkenheid van Augustinus' moeder Monica bij diens uiteindelijke keuze voor het katholicisme, en die van koningin Clothilde bij de bekering van haar man Clovis. In laatstgenoemd geval vulde Maerlant het aan het *Speculum* ontleende relaas overigens aan met enerzijds informatie afkomstig van Gregorius van Tours en anderzijds verwijzingen uit eigen koker. Tot deze categorie behoren ook de door Maerlant aan Vincentius ontleende vertellingen waarin werd beschreven hoe een christelijke geloofsijveraar zich in zelfslavernij begaf teneinde de *familia* waarin hij werd opgenomen tot het ware geloof te brengen. Ten vierde gaf de dichter blijk te beseffen dat voor een algemeen succes niet alleen mond-tot-mond-reclame maar evenzeer een intensieve prediking

onontbeerlijk was. Ten aanzien van de laatste heidense vorst van Northumbria liet hij namelijk weten:

> Elle die coninc nochtan
> Staerf heidijn, daer scade lach an;
> Maer sijn sone wart kerstijn man,
> *Want men in sire tijt began*
> *Castijen in Nort Ombre lant.*[243.]

Dat als een heerser eenmaal bekeerd was, diens onderdanen doorgaans spoedig volgden, werd door Maerlant evenmin verzwegen.[244.]

Indien dit alles niet baatte, restte nog het middel van dwang om de heidenen nolens volens met het christendom kennis te laten maken. Maerlants opstelling ten aanzien van het vraagstuk of geweldsmissie al dan niet geoorloofd was, is niet gespeend van innerlijke tegenstrijdigheden. Enerzijds tekende hij bij het verbod op de heidense cultussen onder keizer Theodosius uitdrukkelijk aan: 'Maer men dwanc niemen in gebode/ Kerstijn te werdene met gewelt,/ Om dat hi kerstijndoem niet wel helt,/ Diere sijn ondancs ane quam.'[245.] Anderzijds boekstaafde hij de van hogerhand opgelegde kerstening in het kielzog van de Frankische expansie zonder een spoor van kritiek, en ook in de hoofdstukken over de islam en het jodendom zal nog materiaal ter sprake komen waaruit mag blijken dat Maerlant geloofsdwang althans onder bepaalde omstandigheden kennelijk billijkte. Het lijkt me, mede in het licht van de door de dichter aangevoerde motivering, dan ook waarschijnlijk dat het bovenaangehaalde niet zozeer betrekking heeft op de morele ontoelaatbaarheid van dwangbekering als wel op de twijfelachtige effectiviteit van een dergelijke maatregel; voor het overige zal naar zijn mening het verheven doel wel de minder verheven middelen hebben geheiligd. In dit opzicht betoonde Maerlant zich in zoverre een havik dat een substantieel deel van de contemporaine intelligentsia geweldsmissie uitsluitend acceptabel achtte indien het de christelijke zending onmogelijk werd gemaakt om zich met vreedzame middelen toegang tot het te kerstenen gebied te verschaffen.[246.] Aquino bijvoorbeeld was de mening toegedaan dat 'ongeloof' als zodanig geen voldoende aanleiding was voor een rechtvaardige oorlog, en ook bij diens ordebroeder Vincentius treft men een dergelijke terughoudendheid aan.[247.] Zoals in het volgende hoofdstuk nader zal blijken, kende Maerlant echter feitelijk maar één alternatief voor bekering, namelijk de dood. Het spreekt ten slotte in het licht van het voorgaande vanzelf dat hij met anti-heidense maatregelen op zichzelf, zoals het confisqueren van tempels en het vernietigen van afgodsbeelden, geen enkele moeite had.

Besluit

Mijn bevindingen recapitulerend, meen ik zonder voorbehoud te mogen stellen dat Maerlants opstelling tegenover het heidendom over het geheel genomen uitermate onwelwillend van aard was. Vooral qua toonzetting, maar tevens voor wat betreft de praktische consequenties die hij aan zijn ideologische stellingname verbond, ging hij regelmatig veel verder dan de informanten aan wie hij zijn feitelijke informatie ontleende. De heidense goden waren naar zijn mening oorspronkelijk niet onverdienstelijke stervelingen geweest, wier nagedachtenis echter door demonen was geüsurpeerd, zodat de heidenen zich bewust of onbewust aan duivelaanbidding schuldig maakten. De heidense ideeën en gebruiken deugden evenmin, en in het hiernamaals stond de modale heiden dan ook weinig goeds te wachten. De heidenen waren bovendien voortdurend in de weer om de rechtgelovigen het leven zuur te maken, hetgeen in hun geval reeds de betiteling 'vijanden van het christelijke geloof' afdoende rechtvaardigt. Deze bevlogenheid is des te opmerkelijker daar de eigenlijke heidenen in Maerlants dagen letterlijk tot een marginaal probleem waren gereduceerd. Met betrekking tot de niet zeer talrijke heidenen over wie Maerlant zich in hoofdzakelijk positieve bewoordingen uitliet, werd herhaaldelijk met zoveel woorden beklemtoond dat ze niet in algemene zin doch uitsluitend *qualitate qua* door de beugel konden. Vooral in zijn latere werken is de dichter in dit opzicht onverbiddelijk geweest. De enige heidenen die in Maerlants visie zonder voorbehoud konden worden geprezen, waren zij die zich tot het christendom bekeerden, en daarmee ophielden heidenen te zijn. Als de nood aan de man kwam, lijkt hij ter bewerkstelliging van deze keer ten goede het middel van dwang geenszins te hebben geschuwd.

Eindnoten:

1. Blauw, *Goden en mensen*, p. 65.
2. Isidorus van Sevilla, *Etymologiae* VIII: c. 10.2.
3. Vgl. Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, pp. 90-91.
4. *Spiegel historiael* III: ii: c. 29, vs. 24-25. *Speculum* XVII: c. 10: 'Cum autem esset annorum duodeviginti, ad baptismum convolavit.'
5. *Spiegel historiael* III: ii: c. 28, vs. 41-43, resp. *Speculum* XVII: c. 10.
6. *Spiegel historiael* III: ii: c. 39, cit. vs. 44. *Speculum* XVII: c. 24: 'absque chrysmatis dono'.
7. *Graal/Merlijn*, cit. vs. 124. De Franse brontekst biedt hiertoe geen aanleiding. Vgl. echter *Vanden levene ons Heren* [W.H. Beuken ed.] (2 dln.; Zwolle 1968), vs. 960: 'Als onse Here kerstyn was gedaen'.
8. *Spiegel historiael* I: i: c. 41, cit. vs. 48; *Speculum* I: c. 102: 'strepitum ventris'.
9. *Spiegel historiael* I: i: c. 19, cit. vs. 39-40; *Speculum* I: c. 65 slechts: '[...] Persas ignem colere docuit.'
10. *Speculum* XVII: c. 59: '[...] ne pagani postea negarent se etiam tales deos adorasse'; *Spiegel historiael* III: ii: c. 12, vs. 78-80: '[...] Dat*ment* weten moge ende kinnen,/ Dat die heidinen waren so sot,/ Dat si dat eerden alse enen god.'
11. *Spiegel historiael* I: i: c. 40, vs. 55-56; *Speculum* I: c. 100.
12. *Spiegel historiael* I: i: c. 41, vs. 17-18; *Speculum* I: c. 102, ontleend aan de *Historia scholastica.*
13. *Alexanders geesten* II, vs. 711-722; *Alexandreis* II, vs. 325-328 vgl.baar.
14. *Rijmbijbel*, vs. 1455-58. *Historia scholastica* Gen.: c. 39 en 40 uitvoeriger.

15. Vgl. ook *Historia scholastica* HE: c. 63, niet bij Maerlant.
16. *Rijmbijbel*, vs. 1459-63; *Historia scholastica* Gen.: c. 40.
17. Zie t.a.v. de opvattingen van Euhemerus en diens geestverwanten o.a. Brown, 'Euhemerus', passim, en m.b.t. de christelijke receptie Bartelink, *Het vroege christendom en de antieke cultuur*, passim en Cooke, 'Euhemerism', m.n. pp. 398-399.
18. *De civitate Dei* II: c. 5.
19. *Speculum* I: c. 102.
20. *Spiegel historiael* I: i: c. 45, vs. 12-19, cit. vs. 17-19. *Speculum* I: c. 110 vgl.baar.
21. *Spiegel historiael* I: i: c. 53, vs. 23-27 resp. *Speculum* I: c. 131. Cfr. *Rijmbijbel*, vs. 2311 e.v. resp. *Historia scholastica* Gen.: c. 70.
22. *Rijmbijbel*, vs. 2548-53, gedeeltelijk gecorrigeerd naar de ed. David, cit. vs. 2551-52, resp. *Historia scholastica* Gen.: c. 76. Vgl. *Spiegel historiael* I: i: c. 45, vs. 25-28 met *Speculum* I: c. 110, verbatim overgenomen uit Comestor.
23. *Spiegel historiael* I: iii: c. 12, vs. 45-46 resp. *Speculum* III: c. 24.
24. *Rijmbijbel*, vs. 7403-08.
25. Vgl. Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, p. 88.
26. Zie Schippers, *Ontwikkeling der euhemeristische godencritiek*, m.n. pp. 35 en 41-42.
27. *Speculum* XVIII: c. 58, ontleend aan *Confessiones* I: c. 16.
28. *Spiegel historiael* I: i: c. 53, vs. 91-95.
29. *Spiegel historiael* I: iii: c. 30, vs. 21-30, cit. vs. 30 resp. *Speculum* III: c. 60.
30. *Spiegel historiael* I: iii: c. 30, vs. 35-37 resp. *Speculum* III: c. 60.
31. *Spiegel historiael* I: ii: c. 17, cit. vs. 26-28; *Speculum* II: c. 62 slechts: 'crediderunt immortales factos'. Vgl. ook *Historie van Troyen*, vs. 6556-64 met *Roman de Troie*, vs. 5073-81.
32. *Speculum* II: c. 59 resp. *Spiegel historiael* I: ii: c. 14, vs. 26-32.
33. *Naturen bloeme* I: vs. 456-460, ed. Gysseling, vs. 618-622; *De natura rerum* III: c. 5, vs. 70-71, resp. *Rijmbijbel*, vs. 7885-90; *Historia scholastica* Judic.: c. 12.
34. *Naturen bloeme* I: vs. 460, ed. Gysseling, vs. 622.
35. *Rijmbijbel*, vs. 14404-06; *Historia scholastica* 4 Reg.: c. 31, resp. *Spiegel historiael* I: ii: c. 40, vs. 39-42; *Speculum* II: c. 103.
36. *Historia scholastica* 4 Reg.: c. 24 resp. *Rijmbijbel*, vs. 14048-52.
37. *Speculum* II: c. 66 resp. *Spiegel historiael* I: ii: c. 20, cit. vs. 55-56. Vgl. ook ibidem c. 37, vs. 23-24.
38. *Speculum* II: c. 96.
39. Maerlant zinspeelt hier op het gegeven dat 'lupa' in het Latijn zowel wolvin als hoer betekent. Deze kwestie was bij beide auteurs reeds eerder aan de orde geweest.
40. *Spiegel historiael* I: ii: c. 37, vs. 41-54.
41. *Spiegel historiael* I: ii: c. 40, vs. 23-28, cit. vs. 27-28. Deze mededeling ontbreekt bij Vincentius, en gaat terug op *Rijmbijbel*, vs. 14414-16, echter zonder denigrerende kanttekening. Comestor had ten dezen eveneens het stilzwijgen bewaard, zodat we moeten aannemen dat Maerlant een en ander op basis van eerdere kennisneming interpoleerde.
42. *Rijmbijbel*, vs. 21284-89; *Historia scholastica* HE: c. 5, add. 1, resp. *Spiegel historiael* I: vi: c. 17, vs. 67-75; *Speculum* VI: c. 45.
43. *Speculum* VIII: c. 10 resp. *Spiegel historiael* I: viii: c. 12. Vgl. ook *De civitate Dei* X: c. 19.
44. Vgl. m.n. *Alexanders geesten* I, vs. 329-339. Een en ander kent geen pendant in de brontekst.
45. *Spiegel historiael* I: iv: c. 34, cit. vs. 42-44; relaas zonder commentaar *Speculum* IV: c. 44.
46. *Spiegel historiael* I: iv: c. 56, vs. 29-40, cit. vs. 39-40.
47. *Spiegel historiael* I: vii: c. 3, vs. 60-62 resp. *Speculum* VII: c. 4.
48. Cit. resp. *Alexanders geesten* VII, vs. 1598 en 1600, *Historie van Troyen*, vs. 1961 en *Spiegel historiael* I: iv: c. 41, vs. 37; respectieve bronnen geen aanleiding.
49. E.g. *Historie van Troyen*, vs. 26257-59 en 34429-30. Ofschoon ik geen concrete bron voor deze vrijheden heb kunnen aanwijzen, ligt het voor de hand dat Maerlant een en ander baseerde op kennis opgedaan in zijn schooljaren en/of een of ander *Liber de natura deorum.*
50. E.g. *Spiegel historiael* I: ii: c. 20, vs. 7-14; *Speculum* II: c. 66.
51. *Alexanders geesten* VII, vs. 1392.
52. *Naturen bloeme* IV: vs. 727-730, ed. Gysseling, vs. 9100-03. Deze mededeling ontbreekt in de grondtekst: zie t.a.v. de vermoedelijke herkomst Nischik, *Das volkssprachliche Naturbuch*, p. 123.
53. *Naturen bloeme* I: vs. 140-144, ed. Gysseling, vs. 298-302 resp. *Historie van Troyen*, vs. 13813 e.v. (de lezing van ms. D verdient de voorkeur). Ofschoon deze passage correspondeert met *De*

natura rerum III: c. 1, vs. 12-14, ontbreekt zij in de eerder bewerkte tekst van Benoit. Het mag niet uitgesloten worden geacht dat Maerlant eerstgenoemde tekst reeds eerder kende: vgl. Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 49-52. Voor de 'oertekst' zie *Patrologia latina* 23: kol. 23-24.

54. E.g. *Roman de Troie*, vs. 9388, resp. *Historie van Troyen*, vs. 4565-66.
55. E.g. *Roman de Troie*, vs. 20318, resp. *Historie van Troyen*, vs. 34919.
56. Vgl. e.g. *Historie van Troyen*, vs. 14049 met *Roman de Troie*, vs. 12585-86, resp. *HvT*, vs. 20999-21002 met *RdT*, vs. 17744-46.
57. *Historie van Troyen*, vs. 26002-07. In de brontekst, Ovidius' *Metamorphoses* XIII: vs. 48-49, wordt vanzelfsprekend uitsluitend gewag gemaakt van de goden. Vgl. ook *HvT*, vs. 4764-66, Benoit geen aanleiding.
58. E.g. *Historie van Troyen*, vs. 11794 en *Spiegel historiael* I: ii: c. 37, vs. 20.
59. *Spiegel historiael* I: i: c. 26, vs. 8. Vgl. *Weltchronik*, vs. 19763: 'der valsche Appollo', en *Barlaam und Josaphat*, vs. 10172: 'der trügenaere Apollô' (binnen kader religieuze discussie).
60. Er moet worden aangetekend dat deze juxtapositie van 'hun goden' en God-met-een-hoofdletter eveneens voorkomt bij Rudolf van Ems: zie Schnell, *Rudolf von Ems*, passim.
61. *Rijmbijbel*, vs. 12241-42; *Historia scholastica* 3 Reg.: c. 30 in aansluiting bij 1 Kon. 14:9: '"deos alienos"'.
62. *Historie van Troyen*, vs. 5259 resp. *Achilleis* I: vs. 299(cit.)-300. Vgl. ook *HvT*, vs. 5837-38; Benoit en Statius geen aanleiding.
63. Zie voor eerdere observaties inzake paganiserende oprispingen in de *Alexandreis* en de wijze waarop Maerlant hiermee omging Mora-Lebrun, 'Gautier de Châtillon', pp. 15-16 en vooral De Graaf, 'Last days of Alexander', m.n. pp. 257-260. Vgl. ook diens *Alexander de Grote in de Spiegel Historiael*, pp. 67 en 147-148, en Voorbij, 'The history of Alexander the Great', pp. 79-80.
64. *Alexandreis* X, vs. 212-214 resp. *Alexanders geesten* X, vs. 1028-31.
65. Hierbij moet overigens worden aangetekend dat het bij 'Dares' alleszins meeviel met dergelijke relicten: zie Eisenhut, 'Spätantike Troja-Erzählungen', p. 18.
66. *Roman de Troie*, vs. 1622-23 resp. *Historie van Troyen*, vs. 1505-07.
67. *Roman de Troie*, vs. 20611-14 resp. *Historie van Troyen*, vs. 23977-80.
68. Jongen, *Van Achilles tellen langhe*, m.n. pp. 44 e.v.
69. *Aeneis* VIII: vs. 319-320.
70. *Historie van Troyen*, vs. 37893-96.
71. *Historie van Troyen*, vs. 37918-19. Een concrete bron is mij niet bekend. In het in het bronnenoverzicht opgenomen '*Liber de natura deorum*': c. 14 wordt deze innovatie aan Saturnus' 'collega' Janus toegeschreven. Het lijkt me niet uitgesloten dat een en ander teruggaat op een glos in Maerlants exemplaar van de *Aeneis*. Vgl. t.a.v. de verdiensten van Saturnus ook het veel uitgebreidere relaas van *Weltchronik*, vs. 19988 e.v.
72. Vgl. bijv. *Spiegel historiael* I: vi: c. 7, vs. 1-9, ontleend aan *Speculum* VI: c. 5.
73. *Naturen bloeme* III: vs. 361-372, ed. Gysseling, vs. 5053-64; *De natura rerum* V: c. 8, vs. 13-17, resp. *Spiegel historiael* I: iii: c. 45, vs. 36-46; *Speculum* III: c. 81. Maerlant gewaagde overigens in beide gevallen zonder concrete aanleiding van de zijde van zijn zegslieden van de daaropvolgende verering van een zilveren gans.
74. Zie m.b.t. de invloed van de heidense factor bij deze opstand en de halfhartige opstelling van Eugenius: Bloch, 'The pagan revival in the West', pp. 198-201 en Jones, *Later Roman Empire* I, pp. 168-169.
75. *Spiegel historiael* III: ii: c. 20, vs. 55-64, cit. vs. 61-64. Vgl. ook ibidem c. 21, vs. 10-15. *Speculum* XVII: c. 107 slechts: 'Pagani autem Romani funestis victimis cruentantes, securam Eugenii victoriam promittebant.'
76. *Spiegel historiael* III: ii: c. 22, vs. 93-96. Vgl. Rufinus van Aquileia, *Historia ecclesiastica* II: c. 33: 'Tum vero religioso principi gloriosior victoria de frustratis opinionibus paganorum quam de tyranni interitu fuit, quibus spes vana et falsa divinatio minus in interitu contulit paene quam pudoris servavit in vita.' De *HE* vormt de Latijnse continuatie van de vermaarde kerkgeschiedenis van Eusebius van Caesarea.
77. *Spiegel historiael* I: v: c. 15, vs. 26-28.
78. *Spiegel historiael* III: vi: c. 6, vs. 85-90; *Speculum* XXI: c. 6, resp. *SH* III: iii: c. 13, vs. 75-78; *Speculum* XVII: c. 30.
79. *Naturen bloeme* III: vs. 1201-04, ed. Gysseling, vs. 5895-98.

80. Nischik, *Das volkssprachliche Naturbuch*, p. 123, resp. *De civitate Dei* XVIII: c. 16. Vgl. ook *Speculum* I: c. 95 en II: c. 64-65, resp. ontleend aan Isidorus van Sevilla en Augustinus. Beide passages zijn niet door Maerlant vertaald.
81. Zie m.n. *Alexanders geesten* IV, vs. 1420.
82. *Alexanders geesten* IV, vs. 1532-33.
83. *Alexanders geesten* X, vs. 520-523, ontleend aan de *Epistola Alexandri ad Aristotelem*, pp. 36-37, resp. *Spiegel historiael* I: iv: c. 47, vs. 33-36; *Speculum* IV: c. 56.
84. *Achilleis* II: vs. 50, niet bij Maerlant.
85. *Speculum* II: c. 87, evenmin bij Maerlant.
86. E.g. *Speculum* III: c. 40 en VII: c. 132 en c. 136.
87. *Roman de Troie*, vs. 25660-63 en 26149-52.
88. *Alexandreis* V, vs. 205 e.v. resp. *Alexanders geesten* V, vs. 374 e.v.
89. *Historie van Troyen*, cit. vs. 36604.
90. *Historie van Troyen*, cit. vs. 36528; cfr. *Aeneis* I: vs. 124 e.v.
91. *Alexanders geesten* IX, vs. 287-291.
92. *Alexandreis* IX, vs. 161-163.
93. *Alexandreis* X, vs. 348-350, resp. *Alexanders geesten* X, vs. 1295-97.
94. *Alexandreis* X, vs. 367-374, resp. *Alexanders geesten* X, vs. 1321-34, cit. vs. 1325.
95. *Eerste Martijn*, vs. 145-146.
96. Zie ook Berendrecht, ‘Alexander in het kwadraat’, pp. 55 e.v.
97. *Alexanders geesten* X, vs. 1017 resp. *Alexandreis* X, vs. 205.
98. *Historie van Troyen*, vs. 214-216; *Roman de Troie*, vs. 208-210: ‘[...] com danz Achillès li proz/ Ala en Delfon al respons,/ La ou il vit les visions [...]’.
99. *Spiegel historiael* I: ii: c. 32, vs. 83 e.v., ontleend aan *Speculum* II: c. 90.
100. Vgl. ook Jongen, *Van Achilles tellen langhe*, pp. 48 e.v.
101. *Spiegel historiael* I: v: c. 14, vs. 24-26.
102. *Historie van Troyen*, vs. 7339-40; *Roman de Troie*, vs. 5843-44: ‘“Ensi l'estuet a avenir,/ Quar ensi me vient a plaisir.”’
103. *Historie van Troyen*, cit. vs. 5729-30; *Achilleis* I: vs. 679-683 vgl.baar. Zie Jongen, *Van Achilles tellen langhe*, pp. 48-49.
104. *Historie van Troyen*, vs. 1905-06 resp. 33518-20; *Roman de Troie*, vs. 2041-42 en 27652-54.
105. *Historie van Troyen*, vs. 31359-61; *Roman de Troie*, vs. 25587-89.
106. *Historie van Troyen*, m.n. vs. 7477-78, ontleend aan Ovidius' *Metamorphoses* XII: vs. 32 e.v. I.t.t. laatstgenoemde ging Maerlant overigens ditmaal niet zo ver om een expliciet verband te leggen tussen beider verzoening en het opsteken van een gunstige wind.
107. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 58; *Speculum* XXV: c. 29 vgl.baar. Zie t.a.v. deze legende het artikel van Huet alsmede Von Bezold, *Das Fortleben der antiken Götter*, pp. 63-72.
108. Vgl. Weiland, *Het oordeel der Kerkvaders over het orakel*, p. 39.
109. *Historie van Troyen*, vs. 35948-49; *Aeneis* III: vs. 262.
110. *Rijmbijbel*, cit. vs. 1479-83; relaas zonder commentaar *Historia scholastica* Gen.: c. 37, add. 1.
111. *Rijmbijbel*, vs. 13228-31. *Historia scholastica* 4 Reg.: c. 6 slechts: ‘“Propheta natus est in Israel, qui sculptilia eorum destruet et fusilia.”’
112. *Alexanders geesten* III, cit. vs. 1001-04. De interpunctie van vs. 1001-06 is m.i. voor discussie vatbaar. *Alexandreis* III, vs. 404 slechts: ‘consulto [...] love’. Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, p. 66 beweert: ‘Hoe Maerlant eraan komt, is onduidelijk.’ Mogelijkerwijs is een en ander ten dele ontleend aan de glossen: vgl. ed. Colker, p. 403.
113. *Speculum* XVII: c. 21, resp. *Spiegel historiael* III: ii: c. 38, vs. 5-8.
114. *Spiegel historiael* III: vii: c. 30, vs. 23 en 26. *Speculum* XXII: c. 73 resp. ‘Apollinis templum’ en ‘ipsum loci illius sacrilegium’.
115. Jongen, *Van Achilles tellen langhe*, pp. 52-54.
116. E.g. *Spiegel historiael* I: ii: c. 23, vs. 52-53; cfr. *Speculum* II: c. 69.
117. *Historia scholastica* 1 Reg.: c. 28, resp. *Rijmbijbel*, vs. 9759-62.
118. *Spiegel historiael* III: ii: c. 11, cit. vs. 126-130; relaas *Speculum* XVII: c. 57.
119. *Spiegel historiael* I: i: c. 40, vs. 35 e.v., resp. *Speculum* I: c. 100.
120. *Rijmbijbel*, vs. 5015-21.
121. *Historia scholastica* Exod.: c. 73.

122. Vergoddelijkte stervelingen: m.n. Wijsheid 14:11; levenloze beelden: m.n. Ps. 135:15-17; demonen: Psalm 95:5 volgens de versie van de Septuagint, en vooral NT 1 Cor. 10:20. Zie ook Blauw, *Goden en mensen*, pp. 47-48.
123. *De civitate Dei* VII: c. 28.
124. Zie ten dezen o.a. Orbán, 'De Latijnse Middeleeuwen', pp. 52-64, Von Bezold, *Fortleben der antiken Götter*, pp. 4-7, en Bevan, *Holy Images*, pp. 91-95. Augustinus' invloed deed zich overigens des te sterker gevoelen aangezien het merendeel van de eerdere aanzetten op dit gebied afkomstig was van auteurs die ofwel in het Westen nagenoeg onbekend zijn gebleven, ofwel wier rechtzinnigheid aan al dan niet gegronde twijfels onderhevig was.
125. *Spiegel historiael* I: iv: c. 60, cit. vs. 57-62.
126. *Speculum* IV: c. 69.
127. *Rijmbijbel*, cit. vs. 5377-78. Ed. David, vs. 5384: 'Entie den duvel dienen mede'. *Historia scholastica* Lev.: c. 25 echter: '[...] ritum gentium et maxime Aegyptiorum cum quibus [de joden] habitaverant.'
128. *Rijmbijbel*, cit. vs. 22140-42.
129. *Spiegel historiael* III: i: c. 6, cit. vs. 6. Relaas *Speculum* XVI: c. 4.
130. *Spiegel historiael* III: ii: c. 8, vs. 76-80. *Speculum* XVII: c. 55 slechts: '[...] impietatem renovavit et flammam veteris impietatis reaccendit.' Vgl. ook *SH* III: i: c. 1, vs. 39-41 met *Speculum* XVI: c. 1.
131. *Spiegel historiael* III: iii: c. 47, cit. vs. 38-40.
132. Zie mijn 'De koster en de Kerkvader', p. 102. Ook in de Oudfranse en Middelhoogduitse literatuur werden de antieke goden nauwelijks als een probleem ervaren: zie Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur*, pp. 59-60. Vgl. ook Johnson, 'Euhemerisation versus demonisation', pp. 37-40. In dit verband merk ik tevens op dat de 'euhemerist' Rudolf van Ems de duivel weliswaar een bepaalde rol toekende bij de heidense dwalingen, maar het optreden van de oude goden als orakel veeleer aan menselijk bedrog in de vorm van 'toverkunstjes' relateerde: zie m.n. *Weltchronik*, vs. 25727-25736. Zie inzake diens euhemerisme vooral ibidem, vs. 3200 e.v.
133. *Naturen bloeme* II: vs. 1191-97, ed. Gysseling, vs. 1849-55.
134. *De natura rerum* IV: c. 23, vs. 4-6.
135. *Speculum* I: c. 14, niet bij Maerlant.
136. Vgl. Deut. 18:21-22.
137. *Alexanders geesten* X, vs. 831-850, niet in de *Alexandreis* of de *Epistola.* Cfr. m.n. *Naturen bloeme* VIII: vs. 117-120, ed. Gysseling, vs. 12656-59; *De natura rerum* X: c. 3, vs. 14-17 vgl.baar. T.a.v. de weergave van zaken in de *Spiegel* zie Voorbij, 'The history of Alexander the Great', p. 66.
138. Zie Waegeman, 'De middeleeuwse sibylle', p. 94 en Weiland, *Het oordeel der Kerkvaders over het orakel*, pp. 65-66.
139. *Historie van Troyen*, vs. 37149-53. In de corresponderende passage in de *Aeneis* ontbreekt uiteraard de verwijzing naar Augustinus.
140. *Spiegel historiael* I: i: c. 3, vs. 44-46, resp. *Speculum* I: c. 10.
141. *Spiegel historiael* III: iii: c. 29, m.n. vs. 54-60; *Speculum* XVIII: c. 47.
142. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 30, vs. 9-12; relaas zonder commentaar *Speculum* XXIV: c. 101.
143. *Rijmbijbel*, cit. vs. 21261-62. Vgl. Mak, *Middeleeuwse kerstvoorstellingen*, pp. 98-99.
144. *Rijmbijbel*, vs. 23144-47; *Historia scholastica* HE: c. 61.
145. M.n. *Naturen bloeme* proloog: vs. 96-97, ed. Gysseling, vs. 96-97, en *Rijmbijbel*, vs. 273-278. Vgl. ook *Naturen bloeme* II: vs. 3047-58, ed. Gysseling, vs. 3707-18, ontleend aan *De natura rerum* IV: c. 82, vs. 11-15.
146. *Rijmbijbel*, vs. 3427-30 en *Spiegel historiael* I: i: c. 52, vs. 59-64 en c. 53, vs. 85-90, resp. *Historia scholastica* Exod.: c. 4 en *Speculum* I: c. 130.
147. *Naturen bloeme* III: vs. 2991-96, ed. Gysseling, vs. 7685-90. *De natura rerum* geen aanleiding.
148. *Spiegel historiael* I: vii: c. 2, cit. vs. 37-41; *Speculum* VII: c. 4 slechts: 'Quae [de dame in kwestie] [...] vitio superstitionis patuit errori.'
149. *Spiegel historiael* I: vii: c. 3, vs. 91-93.
150. *Spiegel historiael* I: iv: c. 2, m.n. vs. 54-56; *Speculum* IV: c. 3 vgl.baar.
151. *Spiegel historiael* I: ii: c. 5, vs. 55-56; *Speculum* geen aanleiding. Vgl. *Rijmbijbel*, vs. 3617-18, ditmaal in aansluiting bij *Historia scholastica* Exod.: c. 7.
152. *Speculum* IV: c. 48, resp. *Spiegel historiael* I: iv: c. 38, vs. 13-14.
153. *Roman de Troie*, vs. 23034-36, resp. *Historie van Troyen*, vs. 28230-31.

154. *Spiegel historiael* I: i: c. 37, vs. 15-21.
155. E.g. *Spiegel historiael* I: i: c. 35, vs. 1-6 tegenover *Speculum* I: c. 87. Vgl. ook *SH* III: viii: c. 11, vs. 5-8 en 33-34; *Speculum* geen aanleiding.
156. *Spiegel historiael* III: ii: c. 12, vs. 52-53; *Speculum* XVII: c. 58 slechts: 'quandam pudicae mentis faeminam'.
157. *Alexanders geesten* III, cit. vs. 511-513; *Alexandreis* III, vs. 243-244 slechts: '[...] non est quo denigrare valeret/ Crimine candentem tytulis infamia famam.' Zie in meer algemene zin t.a.v. de conditionele lof aan het adres van heidenen in de middeleeuwse literatuur Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur*, pp. 61 e.v. en Naumann, 'Der wilde und der edle Heide', pp. 80-82.
158. Zie m.n. Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur*, pp. 76 en 97.
159. O.c., pp. 36 en 79-80.
160. Schnell, 'Der "Heide" Alexander', p. 60.
161. O.c., p. 61.
162. Hierbij teken ik aan dat in het *Speculum* sterk de nadruk werd gelegd op de marteldood van Alexanders metgezel Callisthenes, die weigerde Alexander als god te erkennen, waardoor laatstgenoemde megalomane trekjes kreeg. Zie Cary, *The Medieval Alexander*, m.n. pp. 114-115. Vgl. ook Berendrecht, 'Alexander in het kwadraat', p. 61.
163. In dit verband dient te worden opgemerkt dat Alexander bij Rudolf van Ems daarentegen vooral als een onbewust werktuig Gods werd voorgesteld: zie Schnell, *Rudolf von Ems*, p. 127.
164. *Spiegel historiael* I: iv: c. 23, resp. *Speculum* IV: c. 32.
165. *Rijmbijbel*, vs. 434-444; *Historia scholastica* Gen.: c. 12, resp. *Spiegel historiael* I: iii: c. 13, vs. 27-40; *Speculum* III: c. 25 minder negatief.
166. *Spiegel historiael* I: iii: c. 13, cit. vs. 41-42; *Speculum* III: c. 25 slechts: 'multa alia'.
167. *Spiegel historiael* I: iii: c. 40, vs. 33-38.
168. *Speculum* III: c. 75, resp. *Spiegel historiael* I: iii: c. 40, vs. 9-16.
169. *Historie van Troyen*, vs. 31503-06.
170. *Naturen bloeme* proloog: vs. 19-22, ed. Gysseling, vs. 19-22. *De natura rerum* proloog: vs. 17-19 echter: '[...] qui non solum in hiis, verum etiam in omnibus ad philosophicam disciplinam pertinentibus eminentior cunctis effloruit.'
171. *Spiegel historiael* I: v: c. 3, vs. 55-56, resp. *Speculum* V: c. 4.
172. *Spiegel historiael* I: iii: c. 41, vs. 19-22; *Speculum* III: c. 78: 'validissimis argumentis'.
173. Vgl. bijv. *Speculum* III: c. 58 resp IX: c. 10. Deze laatste passage gaat overigens terug op Augustinus' *Stad Gods* (zie infra).
174. *Spiegel historiael* I: ii: c. 39, vs. 51-54, cit. vs. 53-54, resp. *Speculum* II: c. 100-101, overigens ontleend aan Augustinus' *Stad Gods*.
175. *Spiegel historiael* I: viii: c. 76, vs. 47-52, resp. *Speculum* VIII: c. 137.
176. *Alexanders geesten* III, m.n. vs. 1233-36.
177. *Spiegel historiael* I: viii: c. 21, cit. vs. 32. Ofschoon de overeenkomst met de vertelling in de *Legenda aurea* sprekend is, kan laatstgenoemd werk vanwege ontbrekende details toch niet Maerlants bron zijn geweest: zie Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, p. 101.
178. *Spiegel historiael* I: viii: c. 33, vs. 1-6 en c. 76, vs. 5-8; *Speculum* geen aanleiding. Vgl. echter *Speculum* IX: c. 9-10. Zie tevens Berendrecht, '"Dat nuttelijc te horne doet"', p. 60 en in meer algemene zin Bartelink, *Het vroege christendom en de antieke cultuur*, p. 96.
179. *Spiegel historiael* I: vi: c. 26, vs. 19-22, resp. *Speculum* VI: c. 62. Vgl. tevens Bartelink, *Het vroege christendom en de antieke cultuur*, p. 39 en vooral diens 'Vergilius in de Middeleeuwen', pp. 52-55.
180. Zie Elferink, *Het oordeel van den kerkvader Augustinus over de Romeinsche oudheid*, pp. 71-73, resp. *De civitate Dei* VI: c. 10.
181. *Rijmbijbel*, vs. 21425-30, Comestor geen aanleiding. Deze episode vertoont een sterke overeenkomst met de corresponderende passage uit de *Legenda aurea*: zie Van Dalen-Oskam, 'Laatste reis', p. 106. De veronderstelling dat de *LA* Maerlants bron is geweest, stuit overigens op chronologische bezwaren. Vgl. ook *Spiegel historiael* I: vi: c. 45, vs. 68-72, in aansluiting bij *Speculum* VI: c. 92.
182. *Naturen bloeme* I: vs. 254-260, ed. Gysseling, vs. 414-420; *De natura rerum* III: c. 4, vs. 4-5 minder expliciet, resp. *Spiegel historiael* I: iv: c. 62, vs. 33-36; *Speculum* geen aanleiding. Vgl. ook *Alexanders geesten* X, vs. 899-905; *Alexandreis* geen aanleiding. Zie voor de mogelijke herkomst van deze interpolatie Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 51-52 en meer in

het alg. Cary, *The Medieval Alexander*, pp. 91-95 en Bejczy, 'De "bon sauvage" in de middeleeuwen', pp. 442-443.

183. *Naturen bloeme* I: vs. 221-224, ed. Gysseling, vs. 381-384; *De natura rerum* I: c. 26, vs. 18-21. Bij Jacobus had deze mededeling betrekking op de christelijke Georgiërs: zie DiMarco, 'The Amazons', pp. 73-74. Vgl. tevens Gerritsen, 'De omgekeerde wereld', passim.
184. *Speculum* I: c. 96.
185. *Spiegel historiael* III: vi: c. 56, vs. 93-94; *Speculum* XXI: c. 97 echter: '[...] idololatram fuisse respondit, tormenta etiam quae cum aliis perditis in inferno sustinuerat narravit [...]'.
186. *Rijmbijbel*, vs. 6148-50; *Historia scholastica* Num.: c. 33 evenwel: '[...] vastabit totum genus humanum, quod scilicet carnale in bonis conteret et malos perdet.'
187. Zie Iliescu, 'Will Virgil be saved?', pp. 94-101 en Turner, '*Descendit ad inferos*', passim.
188. *Aeneis* V: vs. 733-735: '"[...] Non me inpia namque/ Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum/ Concilia Elysiumque colo. [...]"'
189. *Roman de Troie*, vs. 24449-50, resp. *Historie van Troyen*, vs. 30321-22.
190. Zie m.n. *Alexanders geesten* X, vs. 114-118; *Alexandreis* X, vs. 68-70 vgl.baar.
191. *Alexanders geesten* VII, vs. 604. *Alexandreis* VII, vs. 305: '[...] tenues evasit liber in auras.'
192. *Alexanders geesten* X, vs. 1459-61. *Alexandreis* X, vs. 426-427: '[...] luteo de carcere tandem/ Spiritus erumpens tenues exivit in auras.'
193. Zie m.n. *Spiegel historiael* III: vii: c. 16, vs. 33-34; *Speculum* geen aanleiding. Laatstgenoemde voorstelling van zaken schijnt overigens, getuige 's keizers briefwisseling met Plinius de Jongere, enigszins overtrokken te zijn.
194. *Spiegel historiael* III: vii: c. 16, cit. vs. 36, resp. *Speculum* XXII: c. 22.
195. Niet minder opmerkelijk is overigens dat in het *Speculum* X: c. 68 werd opgemerkt dat naar verluidt ('dicitur') Gregorius wel degelijk 's keizers ziel 'ab inferno' zou hebben bevrijd, hetgeen in de vertaling van Utenbroeke, *Spiegel historiael* II: ii: c. 34, vs. 48-50(cit.) verwaterde tot 'verloest van alre pine'.
196. Vgl. bijv. *Rijmbijbel*, vs. 12396 met *Historia scholastica* 3 Reg.: c. 32.
197. *Spiegel historiael* III: v: c. 49, vs. 39.
198. *Rijmbijbel*, vs. 10274.
199. *Spiegel historiael* III: ii: c. 10, vs. 70 resp. c. 12, vs. 103. *Speculum* XVII: c. 56 en c. 59 resp. 'infidelibus' en 'omnes pagani'.
200. Cit. resp. *Rijmbijbel*, vs. 19148, *Spiegel historiael* I: i: c. 53, vs. 67 en *SH* III: iv: c. 3, vs. 6. Deze indifferentie ten aanzien van de precieze herkomst en hoedanigheid van heidense volkeren in combinatie met negatieve uitlatingen aan hun adres vindt men ook in de 'voorhoofse' Middelhoogduitse literatuur: Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur*, pp. 19-22.
201. *Sinte Franciscus leven*, vs. 10106; *Legenda*, Mir. c. 9: 3: 'inferni mancipium et filius tenebrarum'.
202. *Tweede Martijn*, vs. 269-273.
203. Vgl. m.n. *Spiegel historiael* IV: i: c. 38, vs. 78-80; *Speculum* geen aanleiding.
204. *Spiegel historiael* IV: i: c. 46, vs. 47-56. Dergelijke wetenswaardigheden zijn door Maerlant ws. grotendeels ontleend aan een eerdere versie van de *Rijmkroniek* van Melis Stoke. M.b.t. de relatie tussen Stoke en Maerlant zie Hugenholtz, 'Melis Stoke en Jacob van Maerlant', m.n. p. 22.
205. *Speculum* XX: c. 37: '[...] nihil aliud quam christianorum sanguinem sitire videbantur', resp. *Spiegel historiael* III: iv: c. 2, vs. 29-32.
206. *Spiegel historiael* III: iv: c. 7, vs. 77-82.
207. *Spiegel historiael* III: iv: c. 8, cit. vs. 61-64.
208. *Spiegel historiael* III: v: c. 9, cit. vs. 10-11. Zowel bij Vincentius als bij Geoffrey van Monmouth ontbreekt deze kanttekening.
209. *Spiegel historiael* III: v: c. 19, cit. vs. 41-44. *Speculum* geen aanleiding; *Historia regum Brittanniae*, c. 127 slechts: '[...] quas gens Saxonum destruxerat.'
210. E.g. *Spiegel historiael* I: ii: c. 25, vs. 10; *Speculum* II: c. 71 slechts 'hostes'.
211. *Graal/Merlijn*, cit. vs. 6891-92. *Merlin* 45: vs. 10-11 slechts: '"[...] prodome et leal vers vos meimes et vers Dieu [...]"'.
212. *Spiegel historiael* III: v: c. 43, cit. vs. 69-71. *Speculum* XX: c. 9 slechts: '[...] illi [de Britten] trepidi sanctorum antistitum auxilium petierunt.'
213. *Spiegel historiael* III: v: c. 25; *Speculum* XX: c. 39.
214. Zie Blauw, *Goden en mensen*, pp. 41 en 63-64.

215. *Spiegel historiael* III: v: c. 25, vs. 32; *Speculum* XX: c. 39: '"flagellum Dei"'. Vgl. ook *SH* III: i: c. 24, vs. 8-14 en III: v: c. 22, vs. 43 e.v., resp. *Speculum* XVI: c. 15 en XX: c. 36. Zie ook Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, p. 167.
216. *Spiegel historiael* III: iv: c. 8, vs. 37-50. Ofschoon deze explicatie bij Vincentius ontbreekt, vertoont de inhoud van vs. 41 e.v. een sterke gelijkenis met een passage uit de Alexanderroman van Rudolf van Ems (vs. 17496 e.v.): zie Schnell, *Rudolf von Ems*, pp. 133-135. Van Oostrom, *Maerlants wereld*, p. 438 acht een directe invloed van Van Ems op Maerlant onwaarschijnlijk, zodat ik eerder geneigd ben te denken aan een gemeenschappelijke onbekende bron, dan wel eventueel een glos in Maerlants legger.
217. Deze werd in de *Joseph* overigens met Vespasianus verward, hetgeen door Maerlant is gecorrigeerd.
218. Zie m.n. *Graal/Merlijn*, vs. 576-585. Vgl. *Spiegel historiael* I: vii: c. 97, vs. 1-18; *Speculum* VII: c. 123 minder duidelijk. In de eerstgenoemde passage beweerde onze dichter dat Philippus Arabs (244-249) de eerste christelijke keizer was geweest. Ofschoon deze door onder anderen Hieronymus en Orosius aangehangen voorstelling van zaken in later eeuwen van vraagtekens is voorzien, wordt tegenwoordig weer door menigeen aangenomen dat zij ten minste een kern van waarheid bevat.
219. *Spiegel historiael* I: vi: c. 35, vs. 1-10; *Speculum* VI: c. 71. Vgl. ook *Rijmbijbel*, vs. 21239-48; *Historia scholastica* HE: c. 5. Zie in meer algemene zin voor deze voorstelling van zaken ook Bartelink, *Het vroege christendom en de antieke cultuur*, pp. 157-158.
220. *Spiegel historiael* I: i: c. 15, vs. 54-58. De corresponderende passage in *Rijmbijbel*, vs. 1399-1403 is waarschijnlijk niet oorspronkelijk.
221. Zie beknoptheidshalve Lane Fox, *Unauthorized version*, p. 285.
222. *Rijmbijbel*, cit. vs. 23715-16; *Historia scholastica* HE: c. 79 idem: 'Et est sensus: Veni curare Israel primogenitum, et nondum gentes.'
223. *Historia scholastica* HE: c. 50, resp. *Rijmbijbel*, vs. 22752-53. Vgl. ook de *Glossa ordinaria* bij dit vers, *De concordia evangelistarum*: c. 44, alsmede de glos bij de corresponderende passage in het *Diatessaron.*
224. *Historia scholastica* HE: c. 197.
225. *Rijmbijbel*, vs. 25308-13.
226. Voor de fenomenale importantie van Constantijns bekering zie onder meer Jones, *Later Roman Empire* I, pp. 96-97 en MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, pp. 113-119, alsmede Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 590.
227. Zie t.a.v. deze maatregelen de in de vorige noot aangehaalde studies, passim.
228. Zie Mostert, 'De kerstening van Holland', passim, m.n. pp. 125 en 155.
229. Vgl. *Spiegel historiael* IV: i: c. 65, vs. 54-63 met *Speculum* XXIV: c. 53.
230. Cit. *Spiegel historiael* III: viii: c. 90, vs. 74. Voor wat betreft de vervlechting van politieke en religieuze motieven bij Karels *Ostkriege* zie Bünding-Naujoks, 'Das Imperium christianum und die deutschen Ostkriege', m.n. p. 71.
231. *Spiegel historiael* III: viii: c. 49, vs. 5; relaas zonder commentaar *Speculum* XXIII: c. 132. Vgl. ook *SH*III: i: c. 44, vs. 21-24 met *Speculum* XVI: c. 89.
232. Zie m.n. *Spiegel historiael* III: vii: c. 12, vs. 37-62 en viii: c. 4, vs. 18-24; *Speculum* XXII: c. 17 en XXIII: c. 8. Zie ten dezen ook Campbell, 'The first Christian kings', pp. 51-52.
233. Zie m.n. *Spiegel historiael* III: iv: c. 12, vs. 65-74, ontleend aan Orosius' *Historia adversum paganos* VII: c. 39, 10.
234. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 21, vs. 57 e.v.; *Speculum* XXIV: c. 87 vgl.baar. Zie ook Kuhn, 'Fortleben des germanischen Heidentums', p. 747.
235. *Spiegel historiael* III: vi: c. 42, cit. vs. 7; *Speculum* geen aanleiding.
236. *Spiegel historiael* III: v: c. 34, cit. vs. 23; *Speculum* XX: c. 55: 'secundum similitudinem Iovis'.
237. *Spiegel historiael* III: i: c. 36, cit. vs. 7-8; relaas *Speculum* XVI: c. 52.
238. Voor een overzicht van de motieven die in de praktijk aan een dergelijke overstap ten grondslag lagen, zie MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, passim.
239. *Spiegel historiael* I: vii: c. 45, vs. 53-56. Vgl. echter ook ibidem c. 10, vs. 5-6, gebaseerd op *Speculum* VII: c. 18.
240. In het slothoofdstuk kom ik op deze materie terug.
241. *Spiegel historiael* III: vi: c. 6-7, resp. *Speculum* XXI: c. 6. T.a.v. het twijfelachtige authenticiteitsgehalte van deze episode zie Daly, 'Clovis', m.n. pp. 662-663.
242. *Spiegel historiael* III: v: c. 6, vs. 9-36, cit. vs. 11-13, resp. *Speculum* XX: c. 3. De inhoud van het citaat ontbreekt overigens in het *Speculum.*

243. *Spiegel historiael* III: vii: c. 11, vs. 49-53. *Speculum* XXII: c. 12 minder expliciet: 'Aella tamen rex nescio quo infortunio de christianitate nihil audire meruit, sed ad filium eius manavit electio.' Vgl. ook *SH* III: vii: c. 11, vs. 9-14 met *Speculum* t.a.p.
244. Zie Weiler, *Willibrords missie*, m.n. p. 27 en De Reu, 'De missionering', pp. 24-25. Cfr. echter Tessier, 'La conversion de Clovis', p. 169: 'La conversion de Clovis est une chose, la christianisation des Francs en est une autre.'
245. *Spiegel historiael* III: ii: c. 8, cit. vs. 58-61. *Speculum* XVII: c. 55 slechts: 'Lege igitur data praecepit, idolorum templa solo tenus everti', hetgeen correspondeert met Maerlants vs. 53-57.
246. Zie Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, hfdst. 1 en p. 153.
247. Russell, *The Just War*, pp. 268-271 en 284-287.

2
De islam

De 'ontdekking' van de islam

> *Maerlant rekende de moslims tot de heidenen. De bronnen waarop zijn kennis van de islam was gebaseerd.*

Reeds eerder is opgemerkt dat Maerlant geen principieel onderscheid schijnt te hebben gemaakt tussen de heidenen in de eigenlijke zin des woords enerzijds en de moslims anderzijds. Zoals verderop nader zal worden toegelicht, gaf de dichter te kennen de islam in meer dan één opzicht als een heropleving van het heidendom 'oude stijl' te beschouwen, welke zienswijze in zekere zin leek te worden gerechtvaardigd door het gegeven dat de moslims inderdaad de rol van voornaamste politiek-militaire bedreiging voor het christendom van het heidendom hadden overgenomen. Noord-Afrika, Spanje, Sicilië en niet in de laatste plaats het Heilige Land vielen alle voor kortere of langere tijd aan de islamitische expansiedrang ten prooi. Toch heeft zijn onwil of onvermogen om de moslims als een afzonderlijke religieuze stroming af te bakenen Maerlant er niet van weerhouden om in zijn *Spiegel* stil te staan bij de profeet Mohammed en diens leer. Alvorens nader op de kwestie van de mentale assimilatie van heidendom en islam in te gaan, wil ik dan ook Maerlants presentatie van de ontstaansgeschiedenis van laatstgenoemde godsdienst en de kwaliteiten van zijn grondvester aan een nadere beschouwing onderwerpen.

Allereerst dient evenwel in meer algemene zin te worden aangetekend dat het Westen pas rijkelijk laat noemenswaardige aandacht aan de islam als geloofsovertuiging en de persoon van Mohammed lijkt te hebben besteed. Vóór de twaalfde eeuw schijnt men over het geheel genomen de moslims slechts als één willekeurige bedreiging uit vele te hebben beschouwd, en lijkt men zich van de religieuze achtergronden van de mosliminvasies nauwelijks rekenschap te hebben gegeven.[1.] Tegenwoordig is men geneigd om aan te nemen dat aan deze merkwaardige situatie veeleer een 'lack of interest rather than ignorance' ten grondslag heeft gelegen.[2.] Men had het simpel gesteld aanvankelijk te druk met het zich te weer stellen tegen de moslims om zich om de precieze inhoud van hun geloofsopvattingen te bekreunen. Het weinige dat over dit onderwerp werd geschreven, getuigde door de bank genomen eerder van negatief gekleurde vooroordelen en stereotiepe vijandbeelden dan van werkelijk inzicht.

Hoe dit ook zij, zeker is dat gedurende de twaalfde en dertiende eeuw

in intellectuele milieus in dit opzicht grote vorderingen werden geboekt.[3.] Dat de islam desondanks in geschriften van Westerse auteurs het voorwerp van gratuite schimpscheuten en grove misrepresentaties bleef vormen, was sedertdien in het gros der gevallen veeleer het gevolg van boze opzet dan van een gebrek aan betrouwbare informatie.[4.] De voornaamste initiatieven op het gebied van bovengenoemde kennisvermeerdering verdienen het kort te worden aangestipt, mede met het oog op hun *Nachleben* bij Maerlant. Rond het midden van de twaalfde eeuw kwam onder Petrus Venerabilis, abt van Cluny, met behulp van Arabische vertalers het zogeheten Toletaanse-Cluniacenzer corpus tot stand. Deze tekstenverzameling, die zowel uit islamitische geschriften in vertaling als uit christelijke polemieken bestond, omvatte onder andere een Latijnse versie van de zogeheten apologie van Al-Kindi,[5.] die indirect ten grondslag lag aan veel van hetgeen Maerlant over Mohammed en diens leer wist te melden. Daarnaast moet in dit verband met name worden gewezen op de activiteiten van de dertiende-eeuwse franciscaner missionaris Ramon Lull en vooral die van de joodse apostaat Petrus Alfonsi, een tijdgenoot en mogelijkerwijs zelfs een medewerker van Petrus Venerabilis, wiens aan de islam gewijde vijfde hoofdstuk van zijn *Dialogi* 'may have been the single most influential medieval Western European description of Islam.'[6.]

Zowel delen uit de bovengenoemde Al-Kindi-vertaling als excerpten uit het traktaat van Alfonsi vonden hun weg naar het *Speculum historiale*, aangevuld met de aan Hugo van Fleury ontleende Korozanlegende, die op Mohammeds huwelijk betrekking had, en fragmenten uit de zogenoemde *Libellus de partibus transmarinis.*[7.] Hoewel de bewering van Haas dat 'In dieser umfangreichsten Enzyklopädie des Mittelalters haben wir wohl die vollständigste Sammlung aller auf Muhammed bezüglichen Sagen, Fabeln und verleumderischen Erfindungen des christlichen Mittelalters'[8.] enigszins overtrokken mag heten, valt het, zoals nader zal blijken, niet te ontkennen dat Vincentius op basis van voornoemde bronnen een zowel zeer uitvoerig als weinig flatterend beeld van Mohammed en zijn naaste omgeving heeft geschetst. Te meer daar zo goed als vaststaat dat Maerlant in zijn bewerking van de Mohammed-*vita* geen secundaire bronnen naast het *Speculum* heeft geraadpleegd, lijkt het me verstandig om Maerlants uitlatingen ten dezen in nauwe samenhang met de corresponderende passages bij Vincentius in vogelvlucht de revue te laten passeren.

De valse profeet en zijn verzinsels

Mohammed en zijn 'wet' bij Vincentius en bij Maerlant.

'Of all the world's great men none has been so much maligned as Muhammad.'[9.] Of deze verzuchting in haar algemeenheid nu juist is of niet, het lijdt geen twijfel dat de profeet in het christelijke Westen tot voor kort bijzonder weinig waardering heeft geoogst. In het gunstigste geval was men bereid om aan te nemen dat hij geen doelbewuste oplichter maar een misleide simpelaar was geweest. Doch tijdens de Middeleeuwen ging het leeuwendeel der christenen zelfs deze concessie te ver. Hierbij zullen de praktische repercussies van Mohammeds prediking zeker niet de factor van de minste betekenis zijn geweest. In het navolgende staat te bezien welke voorstelling van zaken onze dichter ten opzichte van de profeet Mohammed en diens leer heeft gemeend te moeten uitdragen.

Keizer Heraclius had *Deo praestante* menige klinkende overwinning op zijn vijanden behaald. Helaas verviel hij, zoals zovelen voor en na hem, na verloop van tijd in ketterse opvattingen, waarvoor hij door God werd gestraft. Als bekwaam amateur-astroloog voorzag Heraclius aan de sterren dat zijn rijk door besnedenen zou worden geteisterd. Uit dien hoofde gaf hij koning Dagobert van Frankrijk opdracht om de in diens territorium woonachtige joden onverwijld tot het christendom te bekeren, en de onwilligen onder hen te verbannen. Heraclius had zich echter in zoverre vergist dat niet het joodse volk maar de recentelijk opgekomen sekte der islamieten, die eveneens de rite van besnijdenis praktizeerde, de van Hogerhand opgelegde beproeving ten uitvoer zou brengen. Aan de wieg van deze sekte stond een zekere weesjongen genaamd Mohammed.[10.]

Deze Mohammed was een koopman, die beroepshalve veelvuldig onder joden en christenen verkeerde, '[...] Ende leerde mettem, alst sijn soude,/ Die niewe wet ende die oude,/ Dat hire wel af spreken conde,/ Alst was te doene, ter meneger stonde.'[11.] Daarenboven was hij niet onbekwaam in de magie.[12.] Toen hij zijn toekomstige echtgenote, die hij tijdens één van zijn zakenreizen had ontmoet, trachtte in te palmen, putte hij gretig uit zijn arsenaal van toverkunsten, en ging zelfs zo ver te beweren

> [...] Dat hi selve Messyas ware,
> Daer die Jueden beiden nare.
> Hier toe staerctene int bedriegen
> Sijn toverie ende sijn liegen,
> Want sine scalcheit die was groot [...][13.]

Zodra Mohammeds pretenties bij een ruimer publiek bekend raakten en gehoor vonden, kwam zijn kennis van joodse en christelijke gebruiken de zelfopgeworpen messias van pas, en '[...] begonsti daer ter stede/ Nieuwe wette veinsen mede,/ Ende brochte orconde menechfoude/ Uter nieuwer wet ende uter oude.'[14.] Mohammed kreeg zo naast zijn bruid, om wie het hem kennelijk allemaal was begonnen, een schare toegewijde volgelingen. Nog even dreigde zijn prille geluk te worden verstoord doordat zijn echtgenote had ontdekt dat haar profeet aan de vallende ziekte leed, een ziekte die toentertijd algemeen als bijzonder vernederend en onrein werd beschouwd, hetgeen, tussen haakjes, de christelijke antipropaganda natuurlijk uitstekend van pas kwam. Nooit om een gelukkige smoes verlegen, slaagde Mohammed erin een nadeel in een voordeel om te buigen door de zijnen ervan te overtuigen dat zijn epilepsie-aanvallen in werkelijkheid het gevolg waren van zijn familiaire omgang met de engel Gabriel.[15.]

Teneinde zijn religieuze kennis nog wat te verdiepen, ging Mohammed in de leer bij de gewezen monnik Sergius, een de dwaalleer der nestorianen toegedane deugniet die om reden van zijn wandaden uit zijn klooster verdreven was.[16.] Deze Sergius bevrijdde, dat moeten we hem nageven, Mohammed uit de kluisters van de afgodendienst, en trachtte hem vervolgens voor zijn eigen geloof te winnen.[17.] Toen echter de joden, onder wie Mohammed eveneens een groeiende populariteit genoot, laatstgenoemde steeds meer onder de invloed van Sergius zagen komen

> [...] Ontsagen si hem van sulkere plaghen,
> Dat Mahumet bi sulken dinghe
> Vray kerstijnheit ontfinghe,
> *Ende vruchten, datten Nestoriaen*
> *Groot volc soude doen ontgaen* [...][18.]

Bij wijze van tegenwicht instrueerde een aantal van hen Mohammed in de joodse leer,[19.] waardoor Mohammeds levenswerk, de koran, uiteindelijk een bonte mengelmoes van leerstukken van verscheiden herkomst zou bevatten. Het gebruik van de besnijdenis werd naar verluidt door hem aan het jodendom ontleend, evenals het verbod op het eten van varkensvlees.[20.] Interessant is overigens dat Maerlant zowel in zijn *Naturen bloeme* als eerder in zijn *Spiegel* een meer etnologisch-geografisch getinte verklaring voor laatstgenoemd taboe had gegeven: de natuurlijke omstandigheden in Arabië leenden zich niet tot het houden van varkens.[21.] De - in christelijke kringen hoger aangeslagen - gewoonte om te vasten en regelmatig gebeden op te zeggen, heette daarentegen ontleend te zijn aan het christendom.[22.]

Nadat Mohammed op die manier tot een 'waar' schriftgeleerde was

geschoold, kenden zijn ambities paal noch perk meer, en hij maakte zijn argeloze toehoorders wijs dat

> [...] hi ware een prophete,
> Hem ghesent bi Gods gehete,
> Ende thaerre salicheit geset,
> Omme dat hi die oude wet,
> Die den Jueden was te zwaer,
> Entie niewe wet daer naer,
> Die den kerstinen te swaer was mede,
> So gevougelike sachten dede,
> Dat si waren also sochte,
> Dat mense wel ghedragen mochte [...][23.]

Alleen Maerlant achtte het noodzakelijk om bij dit alles met zoveel woorden aan te tekenen: 'Doch haddene al sine maghe leet,/ Want si wisten dat ghereet,/ Dat hi en geen prophete ware,/ Maer ghilerre ende mordenare.'[24.]

Teneinde zijn aanspraken op Goddelijke uitverkiezing te adstrueren, nam de nepprofeet - hoe kan het ook anders? - zijn toevlucht tot nepwonderen.[25.] Vincentius noch Maerlant besteedde wijselijk aandacht aan de omstandigheid dat een van deze 'wonderen', de Heilige Geest die zich in de gedaante van een duif met Gods gunsteling onderhield, zich reeds eerder - maar dan authentiek natuurlijk - bij paus Gregorius de Grote had gemanifesteerd.[26.] Mohammed kwam overigens naar eigen zeggen niet met wonderen maar met het zwaard.[27.] Wie weigerde zich bij hem aan te sluiten, werd dan ook zonder plichtplegingen omgebracht, en ook anderszins gebruikte Mohammed zijn 'missie' als dekmantel voor moord en roof. Daarenboven bleek hij in weerwil van zijn aanspraken op heiligheid niet afkerig te zijn van de vrouwtjes. Nadat de 'profeet' ten langen leste aan een slopende ziekte was bezweken, werden deze aanspraken trouwens afdoende weerlegd door het feit dat zijn stoffelijke overschot in stede van de gebruikelijke *odor sanctitatis* een afschuwelijke stank verspreidde. Het behoeft geen betoog dat Mohammeds verzekering dat zijn lichaam ten derden dage (!) ten hemel zou worden opgenomen, evenmin werd bewaarheid. Zijn lijk vond uiteindelijk een laatste rustplaats in een inderhaast gedolven graf.[28.]

Dief, moordenaar, oplichter, wellusteling; dit alles klinkt niet zeer positief. Toch frappeert bij een nauwgezette vergelijking van Maerlants weergave van zaken met die van Vincentius dat onze dichter het relaas uit zijn bron niet alleen sterk beknot en versimpeld, maar ook van een beduidend negatievere lading voorzien heeft. Men moet namelijk bedenken dat Vincentius zich in dezen hoofdzakelijk baseerde op de

Latijnse vertaling van de reeds eerder te berde gebrachte apologie van Al-Kindi, en min of meer *verbatim* uit dit werk placht te citeren. Het geschrift in kwestie nu was naar verluidt afkomstig uit de koker van een christelijke Arabier, en had volgens eigen zeggen tot doel een hooggeplaatste moslim, die de auteur zou hebben uitgenodigd om tot de islam toe te treden, van de onjuistheid van Mohammeds aanspraken en in het verlengde daarvan van de juistheid van het christendom te overtuigen. Ofschoon het zeker niet aan boutades, hekelingen en verdachtmakingen aan het adres van Mohammed ontbrak, was alles er in laatste instantie op gericht om de bestemmeling zijn ongelijk te doen inzien. Maerlants versie kende dit oogmerk uiteraard niet, en onze dichter kon zich alleen al daarom een aanmerkelijk minder vredelievende toon aanmeten. Bovendien maakte de zijn geloofsgenoten adresserende Middelnederlandse auteur zich herhaaldelijk schuldig aan onversneden stemmingmakerij, die, zoals in het verdere verloop van mijn betoog genoegzaam zal blijken, een allesbehalve vrijblijvend karakter bezat.

Een aantal saillante voorbeelden van bovengeschetste tendens tot polarisatie mag volstaan. Waar het *Speculum* reeds, bij monde van Al-Kindi, ten aanzien van de aan Mohammed toegeschreven wellust glosseerde dat het ambt van profeet louter bestond uit vasten, bidden, prediken en het verrichten van aanverwante goede werken, zodat het merkwaardig mocht heten dat een dusdanig verdorven mens ooit een dergelijk ambt kon bekleden,[29.] en in een eerder stadium had laten weten dat Mohammed niets anders deed of begeerde te doen dan moorden, stelen, en ontucht en overspel bedrijven,[30.] meende Maerlant nog aanmerkelijk verder te moeten gaan. Terwijl Mohammed in het *Speculum* doorgaans als 'pseudopropheta' werd afgeschilderd, bediende Maerlant zich naast van het equivalente 'valsche prophete' onder meer van de koosnaampjes 'keytijf', 'ghilerre', 'onwettege tyrant', en *last but not least* 'duvel'.[31.] Uit de Mohammed-'biografie' werden juist de meest aanstootgevende wetenswaardigheden gelicht, en onze dichter liet buitendien geen enkele twijfel bestaan omtrent zijn beweegredenen om niet het gehele verhaal op te dissen: 'Sine quaetheit ende sine mort/ Ware te lanc te bringene vort [...]';[32.] 'Het es scame van desen dief/ Te telne eenen langen brief [...]';[33.] 'Sine valsche dorperheden/ Ende sine grote onmenscelicheden/ Ware te telne te swaer';[34.] 'Sine quaetheit scrivic niet half,/ Want mi verdrietes, soe was so groot.'[35.] De in de mond van Mohammed gelegde uitspraken werden herhaaldelijk becommentarieerd met een misprijzend 'Doch so looch hi openbare'[36.] of 'Dit sijn dorpre propheten sproken',[37.] en bij diens weinig verheffende levenseinde tekende Maerlant ten slotte, ongetwijfeld niet zonder een zucht van verlichting, aan: 'Dus bleef die valsce prophete doot,/ Daer die Sarrasine af roemen/ Dat hi hem van Gode es comen.'[38.] De

lezer wist inmiddels natuurlijk wel beter.

Ten aanzien van Mohammeds *magnum opus* de koran gaat in grote lijnen hetzelfde verhaal op. In navolging van Al-Kindi werden in het *Speculum* vooral de stijl, de authenticiteit, en niet het minst de aanspraken op goddelijke herkomst van dit geschrift op een niet van gevoel voor humor gespeende wijze gehekeld, hetgeen, zoals voor de hand ligt, bij Maerlant nauwelijks weerklank heeft gevonden.[39.] Verder werd de agressieve geloofsijver der moslims aan de kaak gesteld, een gegeven waar de dichter gezien zijn persoonlijke opvattingen op dat gebied begrijpelijkerwijs evenmin aandacht aan besteedde. Laatstgenoemde leidde zijn selectie uit de islamitische leer in met een veelbelovend: 'Een deel hort van sire wet,/ Die biden duvel was geset,/ Sonder redene ende genaden,/ Vul van dorperlikere daden.'[40.] De afzonderlijke items werden met de regelmaat der klok als 'boerden' of 'truffen' afgedaan (*Speculum* soms eveneens 'frivola'), en deze bloemlezing, waarvan het voornaamste selectiecriterium getuige de grote aandacht voor wijntjes en Trijntjes wederom het aanstootgevendheidsgehalte schijnt te zijn geweest, werd afgesloten met een vernietigend: 'Met deser truffen, met derre ghile,/ Ghinc hi omme toter wile,/ Dat hi staerf sonder gelove [...]'.[41.] In een later stadium zou Maerlant op eigen initiatief nog eenmaal uitdrukkelijk refereren aan Mohammeds 'verdoemde wet'.[42.]

De heropleving van het heidendom

> *In weerwil van het voorgaande gaf Maerlant te kennen de moslims in de praktijk als heidenen te beschouwen, met al den aankleve van dien.*

Hoewel Maerlant zijn exposé betreffende het ontstaan van de islam van een sterk negatieve kleuring heeft voorzien, heeft het gegeven dat zijn zegsman zich op zijn beurt op een weliswaar vooringenomen doch over het geheel genomen welingelichte informant baseerde, hem in ieder geval voor het debiteren van aperte nonsens behoed. Ofschoon Al-Kindi kennelijk in een overmoedige bui had beweerd dat Mohammed zich ook na zijn 'bekering' aan de Venus-verering bezondigde,[43.] bleven de, in de volkstalige literatuur welig tierende, gratuite beschuldigingen van polytheïsme en idolatrie ditmaal achterwege.[44.] Evenmin werd het islamitische taboe op het nuttigen van wijn en varkensvlees beargumenteerd met behulp van de stelling dat de profeet in kennelijke toestand zou zijn opgevreten door een troep varkens.[45.] In de Vierde Partie echter greep Maerlant via bemiddeling van Vincentius terug op het werk van 'Tulpijn derdsche bisscop van Riemen [Reims],/ Die el niet en

screef van niemen/ Danne waer [...]'[46.] Deze Turpijn was, zoals inmiddels genoegzaam bekend is, in werkelijkheid een pseudo-Turpijn, en het geschrift in kwestie is bovendien, niettegenstaande Maerlants nadrukkelijke betuiging van het tegendeel, doordesemd van allerhande ongerijmdheden. Door zich indirect op deze zegsman te verlaten, kon Maerlant de moslims in navolging van Vincentius betichten van afgodendienst,[47.] en zelfs zo ver gaan te beweren dat een door Roeland dodelijk verwonde reus '[...] riep hulpe alse een zot/ An Mahomette, sinen valschen god [...]'.[48.] Maar Vincentius had het aan Turpijn toegedichte werk niet in de eerste plaats geraadpleegd om een beter beeld te krijgen van de islamitische geloofsopvattingen, waarover zo dadelijk meer.

Men zou er overigens verkeerd aan doen om dergelijke paganiserende intermezzi als niet meer dan min of meer onbewuste mentale uitglijders te beschouwen. Er was namelijk een andere, veel meer in het oog springende weg waarlangs Maerlant de moslims met het heidendom assimileerde. Hoewel hij in het *Speculum* had kunnen vernemen dat het islamitische gedachtengoed goeddeels een willekeurig amalgaam van christelijke en joodse opvattingen en gebruiken vormde, weerhield deze wetenschap hem er allerminst van om de moslims in zijn gehele oeuvre bijna stelselmatig met 'heidenen' aan te duiden. Weliswaar maakte hij sporadisch gebruik van aan de bijbelse geschiedenis gerelateerde etnisch-geografische betitelingen zoals 'Sarrasinen', 'Arabiene', 'Moabiten' en 'Agarene',[49.] en gewaagde hij incidenteel van 'Mahumets secte' (de begrippen 'moslims' en 'islamieten' waren, tussen haakjes, voor zover mijn kennis reikt toentertijd in het Westen onbekend),[50.] zijn verreweg meestgebezigde benaming was toch wederom het verzamelbegrip 'heidine'. Ook ditmaal kon Maerlant zich slechts gedeeltelijk op zijn directe of indirecte bronnen beroepen, die bovendien opnieuw goeddeels betrekking hadden op de contemporaine of tot het zeer recente verleden behorende situatie. Nog opmerkelijker is dat Maerlant niet alleen de Saracenen vrijwel systematisch met heidenen betitelde, maar heidenen in de eigenlijke zin des woords bij gelegenheid ook wel met Saracenen.[51.] Hierbij moet echter onmiddellijk worden aangetekend dat beide tendenties wel vaker in de volkstalige literatuur van de latere Middeleeuwen zijn aangetroffen.[52.] Maerlant zag er evenmin been in om herhaaldelijk heidense tempels met de term 'mamerie' aan te duiden, maar het klapstuk is toch wel dat hij stervende strijders uit de Trojaanse oorlog op eigen gezag deed verzuchten: '"Helpt ons Mamet uyt deser noot!"'[53.]

Ook anderszins treedt aan de dag dat Maerlant heidenen en moslims tot op grote hoogte onder één noemer bracht, of misschien juister gezegd in elkanders verlengde beschouwde. In de eerste plaats moet

worden opgemerkt dat de moslims in grote lijnen eenzelfde scala aan hatelijkheden en negatieve bepalingen ten deel viel als het heidendom *strictu sensu.* In de tweede plaats werden ook de moslim-heidenen binnen het raamwerk van militaire conflicten stelselmatig met 'de christenen', 'de onzen' of 'onze christenen' gecontrasteerd. In dit opzicht ging Maerlant wederom regelmatig systematischer te werk dan zijn directe of indirecte bronnen, die buitendien zoals gezegd veelal betrekking hadden op de eigentijdse of bijna-eigentijdse situatie. Dat tijdgenoten zich van een dergelijk terminologisch kader wensten te bedienen om bijvoorbeeld de Eerste Kruistocht te beschrijven, is niet zo heel verwonderlijk, maar dat Maerlant twee eeuwen na dato eenzelfde tendens en op de koop toe in sterkere mate aan de dag legde, mag toch op zijn minst opmerkelijk heten. In dit verband moet tevens worden opgemerkt dat Maerlant op eigen initiatief refereerde aan '[...] die Tuerken entie Sarrasine,/ Die selden pleghen vriende [i.e. van de christenen] te sine [...]'.[54.] In de derde plaats werd ook deze kwestie op een hoger plan getild door de moslims niet alleen als de vijanden der christenen maar ook als die van God af te schilderen, die dan weer tegen 'onse zaleghe pelegrime' of 'der heileghere paertie' werden afgezet. Ook Vincentius en de kruistochtchroniqueur Albert van Aken bestempelden het kruisleger nu en dan met de 'exercitus Dei' of de 'populus Dei', maar de eerstgenoemde tendens schijnt voor zover ik heb kunnen nagaan aan Maerlants brein te zijn ontsproten, ofschoon enige invloed van de zijde van de (volkstalige) kruistochtepiek en -lyriek niet valt uit te sluiten.[55.]

Deze laatste kanttekening brengt ons tot een andere belangrijke constatering. Het mag op zijn minst frappant heten dat Maerlant enerzijds in zijn *Spiegel* de voorstelling overnam volgens welke de islam een soortement karikatuur van het christendom vormde, pseudo-messias incluis, doch anderzijds te kennen gaf de moslims in de praktijk als heidenen te beschouwen. Deze tweeslachtigheid staat echter niet op zichzelf. Zoals in de inleiding van dit hoofdstuk is betoogd, hadden de navorsingen van Petrus Venerabilis cum suis op vele punten tot een vergroting van de kennis omtrent de islam geleid. Aangezien men om diverse redenen niet in staat was om de islam als een volwaardige godsdienst op eigen titel te beschouwen, kon men het er nochtans niet over eens worden of de moslims nu heidenen in de eigenlijke zin des woords dan wel een ketterse afsplitsing van het christendom vormden.[56.] Het hing in laatste instantie dan ook vooral van de intenties van een auteur af of hij al dan niet geneigd was om de moslims het voordeel van de twijfel te gunnen door op de overeenkomsten dan wel de verschilpunten met het christendom de nadruk te leggen.[57.] Iemand die het er, zoals Al-Kindi,[58.] Ramon Lull,[59.] en naar eigen zeggen ook Petrus Venerabilis,[60.] om was begonnen om de moslims langs vreedzame weg voor het christendom te

winnen, bezigde vanzelfsprekend een vergoelijkender toon dan iemand die de optie van het zwaard verkoos en zijn geloofsgenoten tot iedere prijs tot een militair offensief tegen de islam wilde bewegen. Zoals verderop in dit hoofdstuk zal blijken, schaarde onze dichter zich onverbloemd onder deze laatste categorie, en hij zag er dan ook allerminst bezwaar tegen om, tot op zekere hoogte tegen beter weten in, de moslims voor propagandistische doeleinden met de heidenen gelijk te stellen.

God wil het: het roemrijke verleden

> *De moslims vormden in Maerlants visie een militaire bedreiging van de eerste orde van het christendom. In het verlengde hiervan besteedde hij grote aandacht aan de kruistochten.*

De bovenbeschreven mentale gelijkschakeling tussen islam en heidendom houdt mijns inziens niet in de laatste plaats verband met de door Maerlant klaarblijkelijk aangehangen opvatting dat de moslims als het ware de rol van de voornaamste tegenstanders van het christendom hadden overgenomen van de eigenlijke heidenen. De moslims waren, om zo te zeggen, in Maerlants visie de heidenen nieuwe stijl. Allereerst was er natuurlijk sprake van een conflict van religieuze aard. De dichter besteedde niet expliciet aandacht aan het door Vincentius aan Al-Kindi ontleende gegeven dat het christelijke 'tritheïsme' voor de islamieten een steen des aanstoots vormde,[61.] maar ook door hem werd, ten onrechte overigens, betoogd dat de moslims Jezus zouden haten.[62.] Ook zouden ze zich naar verluidt schuldig maken aan allerlei wandaden jegens de in hun midden woonachtige christenen, ofschoon ook op dit punt de praktijk milder schijnt te zijn geweest dan men op grond van de christelijke antipropaganda zou vermoeden. Maerlant liet bij dit alles vanzelfsprekend duidelijk uitkomen dat het gelijk zich aan de zijde der christenen bevond. Zo vermeldde hij in navolging van Thomas van Cantimpré in zijn *Naturen bloeme* dat de balsemboom steriel bleef indien hij door niet-christenen werd geëxploiteerd, en dat de Saraceense eigenaars dientengevolge van christelijke hoveniers gebruik moesten maken om van hun bezit te profiteren.[63.]

Zo nu en dan scheen een moslim niettemin een meer positieve functie te bekleden, maar dit blijkt bij nader inzien daadwerkelijk slechts schijn. De moslim vervulde dan zogezegd een stereotiepe aangeversrol, en werd slechts opgevoerd om 's dichters geloofsgenoten erop te wijzen dat elementaire normen die zélfs door zulk een verfoeilijke heiden in de praktijk werden gebracht, a fortiori door iedere rechtgeaarde gelovige

dienden te worden gekoesterd.[64.] Zo kon Karel de Grotes aartsvijand Agoland zijn tegenstander attent maken op het feit dat een christelijk heerser de behoeftigen met voorkomendheid diende te behandelen.[65.] Een en ander weerhield Maerlant er niet van om de moslimpotentaat met 'Gods viant' aan te duiden, en voorkwam evenmin dat deze korte tijd later onbekeerd tegen de Frankische strijdmacht sneuvelde. In dezelfde categorie valt de in *Sinte Franciscus leven* opgenomen legende die verhaalt hoe een moslim de minderbroeders om reden van hun compromisloze armoede-ideaal eer bewees. In navolging van Bonaventura filosofeerde de dichter:

> O wi edele aermoede!
> Wie mach gemicken dine goede?
> Bider cracht, die du ebs in,
> Es die wrede wilde zin
> Vanden Sarrazinen ongeleert
> Toter ontfarmicheit gekeert!
> Elc merke dan, die mach verstaen,
> Dat dorperlike es mesdaen,
> Dat yemen van kerstinre vite
> Dese edele margarite
> Onder sine voete leget,
> Die, als hier voren es geseget,
> Die Sarrasijn van wilden zeden
> Eerde met sulker waerdicheden![66.]

Ten slotte wijs ik in dit verband op een in de *Spiegel* figurerende legende, die gebruik maakt van een Saraceen om het dogma van de maagdelijke geboorte kracht bij te zetten.[67.] Op dit 'oneigenlijke gebruik' van andersdenkende verhaalpersonages zal ik in het hoofdstuk over het jodendom terugkomen.

Interessant is in dit verband ook dat Maerlant nauwelijks aandacht heeft besteed aan de christelijke missie onder de moslims, die, zoals in een volgende paragraaf nader zal worden toegelicht, in zijn dagen zeker niet ontbrak. De enige noemenswaardige uitzondering betreft een - vermoedelijk ten minste gedeeltelijk op waarheid berustende - episode uit het leven van Franciscus, die beschrijft hoe de heilige zich onder de islamitische tegenstanders van het kruisleger begaf teneinde hun sultan te bekeren. De aangesprokene gaf echter, hoe hoog hij Franciscus ook waardeerde, te kennen een dergelijke stap niet aan te durven, en de heilige keerde onverrichter zake tot de zijnen terug. Er moet echter onmiddellijk op worden gewezen dat volgens Bonaventura's en Maerlants voorstelling van zaken de begeerte naar het martelaarschap een min-

stens even belangrijke drijfveer achter dit optreden was geweest als het streven om zielen te winnen, zodat het maar de vraag is of hier van een werkelijk missionair initiatief mag worden gesproken.[68.] Buitendien was ook ditmaal de sultan feitelijk weinig meer dan een instrument om van Franciscus' voortreffelijkheid te getuigen. Gelukkig wist Bonaventura, en in diens kielzog Maerlant, te melden dat Franciscus, hoewel hij er niet in was geslaagd de marteldood te sterven, vanwege zijn oprechte pogingen hiertoe van Godswege nochtans de bijbehorende eretekenen ontving.[69.] Voor het overige gewaagde de dichter slechts van de incidentele individuele bekering door toedoen van een wonder, en van gedwongen massabekeringen in het voetspoor van een christelijke militaire overwinning.

Dit militair-territoriale aspect van de zaak speelde in Maerlants denken ogenschijnlijk een veel belangrijker rol dan de strikt religieuze dimensie, hetgeen niet het minst blijkt uit zijn omstandige behandeling van eerstgenoemde kwestie in de *Spiegel historiael.* Mede, maar geenszins uitsluitend,[70.] door bemiddeling van Vincentius had hij kennis genomen van de stormachtige expansie van de islam, en de voortdurende verschuivingen op de politiek-religieuze kaart hebben ook in zijn *magnum opus* een plaats gevonden. Het spreekt vanzelf dat de dichter het gelukkigst was wanneer hij van een geslaagd christelijk tegenoffensief kon verhalen, en de door Vincentius goeddeels aan pseudo-Turpijn ontleende wetenswaardigheden betreffende de Reconquista onder Karel de Grote en diens opvolgers zijn door hem dan ook breedvoerig gememoreerd. Op basis van deze pseudo-Turpijn veronderstelden beide auteurs trouwens ten onrechte dat keizer Karel en passant ook het Heilige Land van de moslims zou hebben bevrijd. Binnen het kader van de Reconquista kwam zijdelings ook de zojuist aangestipte kwestie van de dwangbekering ter sprake, en er moet beklemtoond worden dat de door Karel de Grote somtijds aan de overwonnenen gelaten keuze tussen doop of dood bij Maerlant absoluut niet tot gemoedsbezwaren aanleiding schijnt te hebben gegeven.[71.]

Hoe dit ook zij, veel belangrijker nog dan de Reconquista van Spanje en Sicilië was in Maerlants ogen de herovering van het Heilige Land. Palestina en vooral Jeruzalem vormden immers niet zomaar willekeurig christelijk erfgoed, doch in meer dan één opzicht het centrum van het toenmalige christelijke wereldbeeld. De kruistochtproblematiek in de meest ruime zin des woords moet dan ook in Maerlants denken een nauwelijks te overschatten rol hebben gespeeld. Het was allereerst Maerlant die in zijn *Spiegel* liet doorschemeren hoe belangrijk het decor van Jezus' leven en sterven in de ogen van het hoogmiddeleeuwse Westen was geworden. De Normandische vorst Robert Guiscard had naar de overlevering het wil zijn broer vergiftigd, '[...] Ende omme berou-

wenesse daer af/ Voer hi, segetmen, over mere.'[72.] Een verbannen graaf werd van hogerhand op pelgrimstocht naar Jeruzalem gestuurd,[73.] en inzake Fulco van Anjou werd opgetekend dat deze '[...] omme siere zielen behout/ Voer tote Jherusalem.'[74.] Het zal tenslotte geen verwondering meer wekken dat onze dichter met betrekking tot de Hollandse graaf Dirk III te kennen gaf:

> Dese Diederic, alsict bekande,
> Was dalre eerste Hollandsce grave,
> Die lijf uutgaf ende have,
> Omme tlant te soukene van over mere
> Alse pelegrijm ende niet met here.[75.]

In de loop van de elfde eeuw werd Jeruzalem als pelgrimsoord derhalve van steeds grotere importantie voor de christenheid. Er was echter in de tussentijd één klein probleempje gerezen. In overeenstemming met een profetie van koning Edward de Belijder waren Syrië en omstreken inmiddels weer in handen gekomen van '[...] die Agareene,/ Tuerken ende Arabiene gemeene [...]'.[76.] Dat Maerlant deze hem onwelgevallige situatie geen moment uit het oog verloor, blijkt ook uit de navolgende mededeling betreffende de reeds eerder ter sprake gebrachte bedevaart van Fulco van Anjou: 'Naect ginc hi, daer toe sach/ Menech Tuerc (*want teylege lant/ Stont nochtoe inder Tuerken hant*) [...]'.[77.]

De Turken zullen hier ongetwijfeld het hunne van hebben gedacht. Wat zij nog niet wisten, doch binnen afzienbare tijd aan den lijve zouden ondervinden, was dat de Westerlingen niet veel langer in deze voor hen vernederende gezagsverhouding zouden willen berusten. Na gestaag vorderingen te hebben gemaakt bij de herovering van Spanje en Italië, richtten de blikken der christenen zich nu op de bakermat van hun religieuze beschaving. Een en ander mondde op de drempel van de twaalfde eeuw uit in de Eerste Kruistocht. Het lijdt geen enkele twijfel dat deze expeditie in Maerlants geschiedbeeld een voornamere plaats innam dan in dat van Vincentius. Hiervan getuigt in de eerste plaats dat Maerlant juist op dat ogenblik een cesuur in zijn tekst aanbracht, terwijl Vincentius gewoon het lopende boek voortzette. In 's dichters eigen, veelbetekenende woorden:

> Want hier ene ghuldine tijt angaet,
> Daer verlossenesse ende toeverlaet
> Den lande af quam van over mere
> Biden heileghen kerstinen here,
> So endic hier den andren bouc,
> Ende doe den derden ondersouc,

Die weten wille hoet was getroest,
Ende hoe Jherusalem was verloost,
Ende hoe van Boelyoen Godevaert
Eerst coninc daer ghecoren waert.[78.]

Maar van nog groter gewicht is ongetwijfeld dat Maerlant zich juist hier de meest ingrijpende afwijkingen ten opzichte van zijn hoofdbron heeft veroorloofd. Het betrekkelijk zakelijke en geserreerde relaas van Vincentius was hem namelijk bij lange na niet voldoende, en derhalve putte hij rijkelijk uit een andere tekst, die niet zoals elders vaak voorkwam als aanvullende bron voor nadere weetjes diende, maar voor dit deel van de *Spiegel* ontegenzeggelijk het *Speculum* als voornaamste bron heeft vervangen.[79.]

In overeenstemming met de *communis opinio* meen ik deze bron te mogen identificeren met de kruistochtkroniek van Albert van Aken.[80.] Het lijkt me weinig zinvol om Maerlants sterk gecondenseerde excerpt van dit relaas in detail te behandelen, aangezien de dichter voor wat betreft de feitelijke informatie op de keper beschouwd weinig meer heeft gedaan dan schrappen en samenvatten. Ik wil vooral de aandacht vestigen op een aantal saillante punten, die overigens geenszins uitsluitend op de kruistochtproblematiek in enge zin van toepassing zijn. In de eerste plaats is er de sterk geëmotioneerde toonzetting waarmee Maerlant zich zowel van Albertus als, in hogere mate nog, van Vincentius onderscheidde. De bovenaangehaalde ontboezeming spreekt in dit verband reeds boekdelen, en waar laatstgenoemde de kruistochtmaterie inleidde met de sobere mededeling dat paus Urbanus in het jaar des Heren 1095 in Frankrijk kwam en een concilie te Clermont hield,[81.] jubelde onze dichter:

Ic beginne in de name Marien
Den derden bouc vander vierder paertijen
Vanden Spieghele Ystoriale,
Int jaer Gods, verstaet mi wale,
M XC ende oec vive,
Dat God ontfaermde der keytive,
Die over zee waren gebonden
Metten heidijnscen honden,
Ende gaf zin den paues Urbane
Eene consilie te bestane
Tote Clermont in Alverne [...][82.]

Over de kwestie van de invloed Gods zullen we binnenkort nog nader komen te spreken. Daarenboven moet worden opgemerkt dat Maerlant

in aansluiting bij Albert de rondreizende boetprediker Peter de Kluizenaar een minstens even doorslaggevende rol toekende als de paus, terwijl Vincentius dit controversiële personage pas veel later, ter gelegenheid van diens smadelijke vlucht voor een islamitische overmacht, ten tonele zou voeren. Speelde in het geval van Vincentius de vrees van het klerikale establishment voor de charismatische outsider een rol? Moderne historici neigen er hoe dan ook toe de betrokkenheid van Peter de Kluizenaar bij de totstandkoming van de Eerste Kruistocht hoger in te schatten dan voorheen gebruikelijk was.[83.]

In de tweede plaats, en in nauwe aansluiting bij het voorgaande punt, wil ik de aandacht vestigen op Maerlants niet alleen sterk emotioneel gekleurde maar ook zeer tendentieuze verslaggeving ten gunste van de christenen en ten nadele van de moslims. Niet dat de dichter een overmatig geromantiseerde voorstelling van zaken bood: ook in zijn werk hebben de onderlinge twisten der kruistochtleiders, de koehandels tussen christelijke en islamitische potentaten, de nu en dan aan de dag tredende lafheid, de belustheid op buit en ten slotte het incidentele verraad een plaats gevonden. Evenmin verzweeg hij de materiële en immateriële ontberingen waaronder de kruisvaarders te lijden hadden. Doch behalve op 's dichters polariserende taalgebruik moet erop worden gewezen dat Maerlant met de regelmatig weerkerende slachtpartijen onder de verslagen moslims, vrouwen en kinderen niet uitgezonderd, geen enkele moeite schijnt te hebben gehad, waar Albert niet zelden zijn afschuw van dergelijk nodeloos bloedvergieten deed uitkomen.[84.] Het vermoeden dringt zich op dat eerstgenoemde de moslims praktisch op één lijn stelde met ongedierte, dat zonder plichtplegingen of scrupules mocht - om niet te zeggen moest - worden uitgeroeid. Dit is des te opmerkelijker daar Albert zich niet alleen van de contemporaine geschiedschrijving onderscheidde door een vergelijkenderwijs humane opstelling jegens de moslims, maar tevens door een relatief grote aandacht voor de kwestie van hun bekering.[85.] Van dit alles vindt men bij Maerlant nauwelijks iets terug.

Een derde, wederom ten engste aan het voorgaande gerelateerd punt betreft de rol die de dichter het Opperwezen in de strijd tussen christendom en islam toebedacht. De term ‘Gods vijanden’ vormde voor Maerlant allerminst een betekenisloze formaliteit. Integendeel, hij betoogde herhaaldelijk met zoveel woorden dat God Zich in het conflict tussen christenen en moslims onverhuld aan de zijde der Zijnen had geschaard. Hierdoor kreeg het schijnbaar hoofdzakelijk vanuit een strikt militair standpunt beschouwde conflict wederom een uitgesproken transcendentale dimensie. Niet dat een ieder die zich christen noemde automatisch aanspraken kon doen gelden op de begunstiging Gods. De beruchte nederlaag bij Roncevaux zou het uitvloeisel zijn van het voorafgaande

wangedrag der christelijke soldaten,[86.] hetgeen Maerlant er overigens niet van weerhield deze 'martelaren' op eigen gezag 'heilig' te noemen. Bij de voortijdige ondergang van de ongeregelde kruisbenden onder leiding van Emicho van Leiningen speelden naar verluidt soortgelijke factoren een rol.[87.] Maar een rechtgeaard christen zou door zijn Heer niet aan zijn lot worden overgelaten. Om een paar voorbeelden te geven: bij een treffen tussen moslims en christenen tekende onze dichter aan: '[...] Entie kerstine verwonnen,/ Want hem wilds onse Here jonnen',[88.] en toen de islamitische milities na het bloedbad bij Roncevaux op de vlucht sloegen, luidde zijn verklaring: '[...] God onse Here en wilde niet geven/ Den heidinen daer met die ere [...]'.[89.] Bij een christelijke overwinning tijdens de slag om Antiochië heette het: 'Dien wijch wan men met ghelove',[90.] en ten aanzien van een andere christelijke zege werd gestipuleerd: '[...] Alst wilde God ende Sine ghenade.'[91.] Hoewel dergelijke kanttekeningen bij Vincentius en Albert bij gelegenheid niet ontbraken, aarzelde Maerlant zoals we hebben vastgesteld allerminst om hier op gezette tijden het zijne aan toe te voegen. In het slothoofdstuk zal deze providentiële verklaringswijze in meer algemene zin nader aan de orde komen.

God wil het: heden en toekomst

> *Maerlants voorliefde voor de kruistochtthematiek was allesbehalve 'waardenvrij'. Langs diverse wegen probeerde hij zijn publiek tot deelname aan een nieuwe kruistocht te bewegen.*

Achteraf bezien mag het inderdaad een Godswonder heten dat de Westerlingen erin slaagden hun opzet om Jeruzalem te veroveren, te verwezenlijken.[92.] De 'ghuldine tijt' bleek helaas van korte duur, en mettertijd ging de ene christelijke machtsbasis in het Heilige Land na de andere verloren. De latere, aanzienlijk minder roemrijke kruistochten, die zonder duurzaam succes beoogden het tij te keren, zijn door Maerlant nergens systematisch behandeld. Wat meer is: vrijwel onmiddellijk na afsluiting van het relaas van de Eerste Kruistocht heeft de dichter zijn werkzaamheden aan de *Spiegel* gestaakt, en het zal geen toeval zijn dat hij er juist na de behandeling van dit historische hoogtepunt de brui aan heeft gegeven, hetgeen voor de goede orde allesbehalve beduidt dat hij de kruistochtproblematiek uit het oog zou zijn verloren. Zijn voortdurende preoccupaties in dezen blijken onder meer uit het feit dat in een drietal vroegere werken van zijn hand een apocalyptische bespiegeling met betrekking tot de nakomelingen van Ismaël, van wie de Arabieren heetten af te stammen, figureert.[93.] Interessant is dat hoewel de passage

in de *Historie van Troyen* vrijwel letterlijk aan *Alexanders geesten* is ontleend, de oorspronkelijke identificatie van de apocalyptische Ismaëlieten met de Tartaren ofwel Mongolen, die toentertijd zowel de moslims als de christenen het leven zuur maakten, stilzwijgend is komen te vervallen.[94.] Wellicht houdt een en ander verband met de omstandigheid dat de Mongolen in de tussentijd een vernietigende nederlaag hadden geleden tegen de Mamelukken.[95.] Bij wijze van compensatie onderbrak Maerlant in de *Historie van Troyen* overigens zijn geografische excursie voor een werkelijk verbijsterende apocalyptische beschouwing inzake de wilde merries van Cappadocië.[96.] Op de corresponderende plaats in Maerlants Alexanderroman werd het bestaan van deze merries, die door de wind drachtig zouden worden, zonder eschatologische ontboezemingen vermeld,[97.] en ook in de latere *Naturen bloeme* bleven dergelijke kanttekeningen bij dit curieuze paardenras achterwege.[98.] De herkomst, laat staan de bedoeling van een en ander is me eerlijk gezegd een raadsel.

's Dichters persoonlijke betrokkenheid bij de strijd tussen christendom en islam en in het bijzonder bij het kruistochtideaal spreekt evenwel nog veel onmiskenbaarder uit de talloze verwijzingen naar deze problematiek die in vrijwel ieder werk van zijn hand opduiken. Maerlant liet nauwelijks een gelegenheid onbenut om, veelal op eigen initiatief, aan sleutelfiguren of belangrijke gebeurtenissen uit de kruistochten, aan de voormalige christelijke dominantie of juist aan de precaire situatie van zijn eigen dagen te refereren. Reeds in zijn *Alexanders geesten* had onze dichter, goeddeels los van Walter[99.] en Honorius, met welgevallen herinneringen opgehaald aan de tegen de moslims behaalde militaire successen,[100.] waarbij hij tussen haakjes melding maakte van een verloren gegaan Nederlandstalig kruistochtgedicht.[101.] En nog in zijn *Spiegel* zou hij, wederom niet zelden uit eigen beweging, met warmte de heldendaden der deelnemers aan diverse kruistochten ter sprake brengen. Hierbij gaf hij niet alleen blijk van een zeer hoge achting voor de persoon van Godfried van Bouillon, wiens vermeende afstamming van de legendarische zwaanridder in dit verband als een laag bij de gronds verdichtsel werd afgedaan,[102.] maar werd ook de inbreng van 's dichters ‘landgenoten’, vooral die van de Vlaamse graaf Robrecht de Fries maar ook diens Hollandse collega Floris III, geenszins onvermeld gelaten.[103.] Maerlants betrokkenheid blijkt eveneens uit het gegeven dat hij cruciale evenementen uit het conflict tussen christendom en islam als een soort van algemeen referentiekader benutte. Zo stelde hij dat bij een treffen tussen de in onderlinge strijd verwikkelde zonen van Lodewijk de Vrome zóveel doden vielen ‘[...] Dat indie crone van Vrancrike/ Nie en ghesciede sulc mesfal,/ *Noch selves te Roncevael int dal.*’[104.]

Van nóg grotere betekenis zijn de passages waarin Maerlant op eigen

gezag niet het idyllische verleden maar juist de lamentabele contemporaine toestand te berde bracht. Ook dit betreft een constante factor in zijn oeuvre. In Judea, zo luidde het in zijn *Alexanders geesten*, 'Daer staet dat hooft van allen kerken,/ Jherusalem, daer nu te tiden/ Die heidene ute ende in riden.'[105.] In de *Rijmbijbel* tekende Maerlant bij de profetie van Tobit dat alle naties te Jeruzalem God zouden komen aanbidden, aan: 'Dats kerstin volc <dat> verre ende wide/ Noch die stede besoect te stride.'[106.] In zijn *Spiegel* ten slotte liet hij zonder aanleiding van de zijde van Vincentius bij de bespreking van Syrië weten: '[...] Nu eist der heydinen pant,/ Ons te scanden utermaten.'[107.] In ditzelfde werk stond hij uitvoerig stil bij de deerniswekkende omstandigheid dat de al in een vroeg stadium door de Saracenen op het Romeinse Rijk veroverde gebiedsdelen van het Midden-Oosten en Noord-Afrika sedertdien nimmer door een Romeinse keizer waren heroverd.[108.]

Het zou een ernstig misverstand zijn om aan te nemen dat dergelijke commentaren geen hoger doel dienden dan het uitdrukking verlenen aan 's dichters nostalgie. Integendeel, zulke kanttekeningen waren van eminente praktische betekenis. Door het glorieuze kruistochtverleden af te zetten tegen de penibele huidige situatie, die tijdens Maerlants loopbaan bovendien nog een duidelijke verslechtering te zien gaf,[109.] trachtte de dichter zijn lakse tijdgenoten tot navolging van hun roemruchte voorzaten te bewegen. Het gebruik van termen zoals 'schande' was dan ook duidelijk meer dan een plichtmatige formaliteit. Wat meer is, Maerlant liet er geen twijfel over bestaan dat een serieuze en oprechte poging tot herovering van het Heilige Land met succes zou worden bekroond, aangezien God Zich immers, zoals hij niet ophield te verzekeren, aan de zijde der christenen bevond. In de *Rijmbijbel* bijvoorbeeld glosseerde onze dichter op eigen gezag bij Gods belofte van het land van Israël aan de afstammelingen van Abraham:

> Om dat God behiet dit doen,
> Heet land van Promissioen,
> Dat lant dat Hi belovede hem.
> Noch eist lant van Jherusalem,
> Dat onse erve es ende onse belof.
> God later ons here warden of,
> Al hebben wijt met sonden verburd.[110.]

Reeds in zijn *Alexanders geesten* had hij trouwens in aansluiting bij zijn voorbeeld de wens uitgesproken dat een vorst van het kaliber van Alexander de Grote over Frankrijk zou regeren: '[...] Al heidenesse soude hi dwinghen [...]'.[111.]

Toch zouden dergelijke verzuchtingen, en de bijbehorende verma-

ningen aan 's dichters tijdgenoten om niet werkeloos te blijven toezien maar het zwaard ter hand te nemen, vooral in de slotfase van Maerlants carrière prominent aan de dag treden. Dit berust allerminst op toeval. Met ontzetting moet Maerlant aan de vooravond van zijn dood hebben vernomen dat Akko, het laatste kruisvaardersbastion op het vasteland van Palestina, onder de voet was gelopen, en deze bedroevende wetenschap heeft hem ertoe genoopt om zijns ondanks nog eenmaal de pen op te nemen. Allereerst is daar de naderhand in zijn eerdere *Disputacie* ingelaste passage, waarin Maerlant aanvankelijk hartstochtelijk klaagde:

> Ennes niemene onder den dach,
> Diet oint vreseliker staen sach,
> Dan het staet nu ter stede.
> Hets al verloren, o wi, o wach!
> Dat heleghe lant, daer hi [Jezus] in lach
> Begraven na menschelichede.[112.]

Vervolgens liet hij Jezus zelve zich in de navolgende, niet mis te verstane bewoordingen tot de geparalyseerde christenheid richten:

> Ontfarme u dat ic theileghe lant
> Ghegheven hebbe minen viant
> Om wrake van uwen sonden:
> Want ic ghenen princhе en vant,
> Die daerwaert steken dorste de hant,
> Dies gavict den honden.
> Breect alle der sonden bant,
> Neemt mijn tekin, ic sets u pant
> - Dat sijn mine vijf wonden -
> Vaert tote Suriën ant sant,
> Ghi sult slaen tfolc onbecant
> In wel corten stonden:
> Mine macht mach niemen ghegronden.[113.]

De christenen hadden hun verlies derhalve aan zichzelf te danken. Doch ook hier was het pessimisme vanwege de tegenwoordige toestand onverbrekelijk verbonden met de stellige overtuiging dat 's dichters geloofsgenoten, *Deo adiuvante*, ten langen leste de eindzege zouden behalen. Maar zij moesten er wél iets voor doen...

Maar in dit verband moet natuurlijk bovenal worden gedacht aan Maerlants vermoedelijke zwanenzang *Van den lande van oversee.* Nooit eerder had de dichter zó mooi en met zóveel overgave en emotie gezongen. De strekking van het geheel laat zich wellicht het best

samenvatten in de vermaarde aansporing: ‘Pugna pro patria!’[114.] In de eerste strofe werd in dichterlijke, doch nochtans pijnlijk klare taal het probleem geformuleerd:

> Kersten man, wats di gheschiet?
> Slaepstu? hoe ne dienstu niet
> Jhesum Christum dinen here?
> Peins, doghedi dor di enich verdriet,
> Doe hi hem vanghen ende crucen liet,
> Int herte steken metten spere?
> Tlant, daer hi sijn bloet in sciet,
> Gaet al te quiste, als men siet:
> Lacy, daer en is ghene were!
> Daer houdt dat Sarracijnsche diet
> Die Kerke onder sinen spiet
> Daerneder, ende doet haer groot onnere
> Ende di en dunkets min no mere![115.]

In plastische bewoordingen werden de wandaden der islamitische overwinnaars, onder meer afgeschilderd als Gods vijanden en Satanskinderen, uitgemeten, en met klem vestigde de dichter de aandacht op de ontoelaatbaarheid van deze situatie: ‘Hoe moghestuut laten dus ter lide,/ Dat dat volc vermaledide/ So verre ghepaelt heeft ende ghemeten?’[116.] De door corruptie verlamde Kerk werd opgeroepen de gelederen te sluiten en zich met volledige inzet van krachten te wijden aan de herovering van haar rechtmatig erfdeel: ‘Kerke van Romen, trec dijn swaert,/ Dat di van Gode ghelaten waert,/ Kerstijnheit hevet te doene heden.’[117.] Maar ook de wereldlijke machthebbers kregen een geduchte veeg uit de pan:

> Hoort, ghi heren, ghi baroene,
> Wes die Kerke u vermoene:
> Si seit: si hevet tiende ghegheven
> Daer si noit of te haren doene
> Profijt ghecreech van enen boetoene,
> Dat sijt weet of heeft beseven.
> Wat dadi in Tunes, in Arrogoene?
> Jeghen wien waerdi daer coene?
> Wat eren hebdi daer beweven?[118.]

Nú was het tijd om de onderlinge twisten te begraven; nú was het zaak om zich als één man onder de kruisbanier te scharen:

Nu weert tijt, datmen soude
Den schilt van sabel ende van goude
Toghen ende van lasuren.
Die niet voort treedt alse die boude,
Ende wreect sire moeder, daer hi af houde
Sine kerstenheit [de Kerk], hi salt verburen.[119.]

Wederom werd het treurig stemmende heden met het glorierijke verleden gecontrasteerd, en zonder een blad voor de mond te nemen, tartte Maerlant zijn onverschillige tijdgenoten:

Vonde men prencen ende baroene,
Alsmen hier voormaels plach te doene,
Die Kerke en dade niet sulc gheclach;
Want si was des onghewoene
Bi Godefroits tiden van Bulgoene,
Ende bi Carle [Karel de Grote], die node sach,
Dat si stoot ontfinc of slach.[120.]

Het gedicht besloot met de vermaning een en ander vooral niet lichtvaardig op te nemen. De dichter heeft gelukkig naar alle waarschijnlijkheid zijn geesteskind niet lang genoeg overleefd om te moeten constateren dat ook deze vlammende preek aan dovemansoren was gericht. In weerwil van alle goede voornemens en palavers kwam er géén nieuwe kruistocht, althans niet een zoals Maerlant die voor ogen had.[121.]

Bij wijze van laatste punt wil ik er nog in het kort op wijzen dat ik het heel wel mogelijk - om niet te zeggen uiterst waarschijnlijk - acht dat Maerlant met dergelijke kruistochtoproepen niet zozeer de verre koningen en keizer, die tóch geen Nederlands konden verstaan, als wel in eerste instantie zijn hooggeplaatste opdrachtgevers, in casu graaf Floris V en diens entourage, hoopte te beïnvloeden. Ik heb reeds eerder vermeld dat de dichter, vermoedelijk niet zonder bijbedoelingen, in zijn *Spiegel* onafhankelijk van Vincentius de expedities die Floris' voorzaten naar het Heilige Land hadden ondernomen, in herinnering bracht. Zou het louter toevallig zijn dat hij zich, weinige hoofdstukken voor hij de werkzaamheden aan zijn magnum opus zou beëindigen, in een kapittelaanhef richtte tot ‘Ghi die mint theilege graf’?[122.] Doch ook in dit specifieke geval schijnen Maerlants hartekreten zonder tastbaar resultaat te zijn gebleven. Het is per saldo zeer twijfelachtig of de Hollandse graaf noemenswaardige initiatieven aan de dag heeft gelegd om deel te nemen aan een militaire expeditie naar het Midden-Oosten.[123.] Hij had dichter bij huis al genoeg te stellen met de Schotse troonopvolgingskwestie en de Friezen, op wie Maerlant het gelukkig ook niet erg begrepen had.

Een roepende in de woestijn?

> *Maerlant besteedde nauwelijks aandacht aan contemporaine vreedzame alternatieven voor de gewapende strijd tegen de islam. In de praktijk hadden dergelijke initiatieven ook weinig succes.*

Het zal de lezer niet zijn ontgaan dat, in vergelijking met het voorgaande hoofdstuk, de klemtoon in het voorafgaande meer is komen te liggen op 's dichters beschouwingen omtrent de confrontatie tussen het christelijke en het islamitische machtsblok dan op diens visie op de islam als zodanig. Deze keuze berust allerminst op willekeur mijnerzijds. Zoals we hebben vastgesteld, heeft Maerlant pas in zijn laatste grote werk aandacht besteed aan de persoon van Mohammed en de inhoud van diens denkbeelden, waarbij overigens onmiddellijk moet worden aangetekend dat het mijns inziens maar zeer de vraag is of Maerlant vóór zijn kennismaking met de Al-Kindi-apologie in het *Speculum* over noemenswaardige kennis over leven en werk van Mohammed beschikte. De passage in de *Spiegel* vormt trouwens, voor zover mij bekend is, de vroegste beschouwing omtrent de historische figuur Mohammed in de Middelnederlandse literatuur. Reeds in Maerlants eersteling *Alexanders geesten* duiken echter verwijzingen naar de kruistochtproblematiek op, en deze problematiek blijkt hem tot op het laatst van zijn leven te hebben beziggehouden. Waar de dichter zich bovendien in zijn *Spiegel* aangaande Mohammed en diens leer beperkte tot het hoogstnoodzakelijke, besteedde hij ruimschoots aandacht aan het militair-territoriale aspect van het conflict tussen christendom en islam. Inzake het eerste punt bekortte hij Vincentius' voorstelling van zaken rigoureus; voor wat betreft het tweede punt achtte hij diens, toch niet bijzonder summiere, relaas klaarblijkelijk bij lange na niet voldoende. Ten aanzien van Maerlants belangstelling geldt dan ook buiten twijfel de kanttekening die Davis bij de respectieve overlevering van de geschiedenis van de kruisvaardersstaten en die van de moslimrijken van de hand van Willem van Tyrus plaatste, namelijk dat ‘crusades were interesting, but Muslims were not.’[124.]

Zoals we eveneens hebben gezien, was de kruistochtproblematiek voor Maerlant niet alleen een zaak van het grootste politieke gewicht, maar tevens een kwestie van eminent religieus belang. Niet alleen de kruistochten in de enge zin des woords, maar ook eerdere confrontaties zoals de strijd om Spanje werden door Maerlant nadrukkelijk in een transcendentaal perspectief geduid. Het is in dit licht bezien opmerkelijk dat vanuit een christelijk standpunt het territoriale conflict tussen christenen en moslims aanvankelijk een nagenoeg uitsluitend politiek-militaire lading schijnt te hebben gehad.[125.] Pas ten tijde van de eigenlij-

ke kruistochten trad een kentering op, die echter ook weer niet mag worden overdreven. Hoewel tegenwoordig algemeen wordt aangenomen dat bij de Eerste Kruistocht wel degelijk de bevrijding van Jeruzalem het hoofddoel vormde en niet de hulp aan het Byzantijnse Rijk,[126.] en de participanten geenszins uitsluitend of zelfs maar voornamelijk door het vooruitzicht op materieel gewin gemotiveerd schijnen te zijn geweest,[127.] is het beeld van de Heilige Oorlog zoals ons dit nu vertrouwd is pas geleidelijk en na uitvoerige reflectie tot stand gekomen.[128.] Bij dit alles moet men overigens bedenken dat de machtsstrijd tussen de respectieve aanhangers van beide religies vanuit een islamitisch standpunt bezien zeker niet minder religieus-ideologische connotaties bezat.[129.] Maar men mag uiteraard niet verwachten dat een van zijn absolute gelijk overtuigd christen van het kaliber van Maerlant zich in een dergelijk standpunt kon of wilde inleven. Jeruzalem behoorde aan de christenen toe, en daarmee basta.

Maerlant deed zich samengevat kennen als een fervent aanhanger van de totale oorlog tegen de islam. Dit was in zijn dagen niet langer in diezelfde mate een vanzelfsprekendheid als voorheen. Het is, zoals al eerder is opgemerkt, geen nieuws dat de situatie van de kruisvaardersstaten gedurende Maerlants loopbaan zienderogen verslechterde. Zoals Stuiveling het in zijn inleiding tot *Van den lande van oversee* treffend verwoordde, heeft Maerlant tijdens zijn leven de christelijke steunpunten in het Heilige Land één voor één verloren zien gaan.[130.] De desastreuze zevende kruistocht van 1270, waarbij Lodewijk IX van Frankrijk het leven liet, zou tevens de laatste zijn. Daarbij komt nog dat de kruistochten door het pausdom steeds vaker niet tegen de moslims in het Heilige Land maar tegen interne vijanden werden ingezet, en dus doende gaandeweg ‘von der abendländischen Hauftaufgabe zum Mittel päpstlicher innereuropäischer Machtpolitik’ verwerden.[131.] Dit misbruik van kruistochtmiddelen voor oneigenlijke doeleinden gaf vanzelfsprekend aanleiding tot veel teleurstelling, desinteresse en kritiek. Ten slotte deed zich het probleem voor dat het, naar is gebleken ook door Maerlant gehanteerde, aloude *peccatis exigentibus*-verklaringsmodel, dat christelijke nederlagen aan de tijdelijke verbeuring van de genade Gods door toedoen van een laakbare levenswandel weet, niet langer scheen te voldoen. Lodewijk de Negende immers was toch ‘le croisé exemplaire’, ‘la plus haute personnification de la Croisade’ geweest.[132.] Naar aanleiding van diens echec kon gemakkelijk de overtuiging postvatten dat God Zijn handen geheel en al van de kruisvaarders had afgetrokken, of dezen zich nu goede christenen trachtten te betonen of niet.[133.]

Toch mag men op grond van het voorgaande niet zomaar concluderen dat de kruistochtideologie in de tweede helft van de dertiende eeuw definitief passé was. Ook na de dood van Lodewijk IX hielden

verschillende pausen zich bezig met de uitwerking van kruisvaartplannen,[134.] en zelfs de val van Akko in 1291 'wurde von keinem Zeitgenossen als endgültig empfunden.'[135.] Bij de voortdurende kruistochtpropaganda speelden met name de bedelorden, op wier betrekkingen met onze dichter reeds in de algemene inleiding is gewezen, een voorname rol.[136.] In de volkstalige lyriek ten slotte treft men een vergelijkbare 'traditionele' voorstelling van zaken aan als in de 'officiële' prediking: God had de moslims vanwege de zonden der christenen tijdelijk de overhand gegeven, maar zou niet nalaten de Zijnen de overwinning te schenken indien dezen zich Gods gunst waardig zouden betonen.[137.] Aangezien de themata en motieven die in kruistochtlyriek en -prediking voorkomen een sterke overeenkomst vertonen met die welke men bij Maerlant aantreft, acht ik het allesbehalve uitgesloten dat laatstgenoemde zich door deze, uit de aard der zaak goeddeels orale, traditie heeft laten beinvloeden.[138.] Dit zou tevens kunnen verklaren hoe Maerlant zo kort na dato met wederwaardigheden als de val van Akko op de hoogte was.[139.] Bij wijze van besluit moet erop worden gewezen dat Maerlants Duitse 'evenknie' Rudolf van Ems in zijn Alexanderroman eveneens een voorname plaats had ingeruimd voor de kruistochtproblematiek,[140.] en ook Maerlants 'opvolger' Boendale zou nog rond het midden van de veertiende eeuw in zijn zwanenzang een vurig pleidooi voor een nieuwe kruistocht opnemen.[141.] Ook in de late Middeleeuwen bleef deze problematiek onmiskenbaar een belangrijke plaats innemen in het denkpatroon van de bovenlaag der samenleving.[142.]

Het voorgaande neemt evenwel niet weg dat het uitblijven van duurzaam militair succes velen onder Maerlants tijdgenoten ertoe bewoog om naar andere mogelijkheden om de islam te neutraliseren op zoek te gaan. Net als bij de heidenen was het meest voor de hand liggende alternatief voor uitroeiing bekering, doch in werkelijkheid schijnen de Westerlingen slechts gaandeweg, en onder druk van de omstandigheden, de bekering der moslims als een serieus alternatief voor hun gewelddadige uitschakeling te zijn gaan beschouwen. Men is het er tegenwoordig wel over eens dat de Eerste Kruistocht zeker geen 'war of conversion' was,[143.] en in de praktijk genoten de in christelijk territorium woonachtige islamieten die de heroveringsstrijd hadden overleefd ongeveer dezelfde behandeling als de joden,[144.] al werden in het Latijnse koninkrijk van Jeruzalem om redenen die geen nadere toelichting behoeven stringente beperkingen aan de islamitische eredienst gesteld.[145.]

Na verloop van tijd echter gaven vele intellectuelen, niet het minst onder druk van de penibele militaire situatie, te kennen vreedzame missie te prefereren boven hardhandige onderwerping, een zienswijze waarvoor overigens reeds Petrus Venerabilis het goede voorbeeld had gegeven.[146.] Dit wil geenszins zeggen dat, zoals wel is betoogd,[147.] kruis-

tocht en missie door tijdgenoten als onverenigbare grootheden werden beschouwd. Veelal neigde men ertoe om in eerste instantie aan geweldloze missie de voorkeur te geven, maar als deze op weerstand van het islamitische gezag stuitte, beschouwde men dit als een afdoende *casus belli*.[148.] Ook waren er personen die meenden dat dergelijke belemmeringen op voorhand door een militaire verovering uit de weg dienden te worden geruimd.[149.] Desalniettemin achtten de aanhangers van beide kampen regelrechte dwangbekering doorgaans ontoelaatbaar.[150.] Het is tot besluit tekenend voor de 'symbiose' tussen kruistocht en missie dat de bedelorden, die in de dertiende eeuw het belangrijkste officiële kanaal vormden voor de kruistochtpropaganda, bij de missie onder de moslims eveneens een voortrekkersrol hebben vervuld.[151.] Hoewel Maerlant zoals herhaaldelijk is opgemerkt betrekkingen met de bedelorden moet hebben onderhouden, heeft hij aan dergelijke missionaire initiatieven nauwelijks aandacht besteed, en deed hij zich wederom veeleer kennen als een voorstander van de harde lijn, namelijk uitroeiing, waarbij het bellicose karakter van zijn 'doelgroep' overigens niet zonder invloed zal zijn geweest.[152.]

Maerlant was in dit opzicht in zoverre realistisch dat onder de voorstanders van de missionaire benadering al spoedig desillusie optrad. Rond 1300 was de oorspronkelijke euforie reeds danig afgezwakt.[153.] De missie onder de moslims kende slechts een noemenswaardig succes in die gebieden die reeds met het zwaard door de christenen waren veroverd, niet in de laatste plaats omdat de islam de doodstraf stelt op apostasie, en islamitische heersers zich derhalve niet geroepen voelden om bekeerlingen, laat staan christelijke zendelingen, met voorkomendheid te bejegenen. Laatstgenoemden moesten er, tussen haakjes, ernstig rekening mee houden dat hun aanvallen op de islam in het algemeen en de profeet in het bijzonder ook henzelf de kop konden kosten.[154.] Ook de vaak zeer erudiete polemische geschriften, ten slotte, bleken aanzienlijk meer gehoor te vinden onder medechristenen dan onder diegenen tot wie ze *expressis verbis* waren gericht.[155.] Het is dan ook per saldo minder opmerkelijk dat Maerlant in laatste instantie het beproefde middel van het zwaard boven dat van de rede verkoos dan dat hij, in tegenstelling tot menig tijdgenoot, laatstgenoemd alternatief nimmer serieus schijnt te hebben overwogen.

Tot besluit van deze paragraaf wil ik nog in het kort aandacht schenken aan de achtergrond van Maerlants uitlatingen over de Mongolen. Eerder in dit hoofdstuk heb ik opgemerkt dat dezen in *Alexanders geesten* werden geïdentificeerd met de apocalyptische Ismaëlieten, en dat deze identificatie in Maerlants latere *Historie van Troyen* weer stilzwijgend kwam te vervallen. Hoewel ik er niet in ben geslaagd om een specifieke bron voor deze passage aan te wijzen, lijdt het geen twijfel dat

enerzijds op Genesis 16:12 gebaseerde eschatologische bespiegelingen over de Ismaëlieten in de latere Middeleeuwen heel populair waren,[156.] en dat het anderzijds juist rond het midden van de dertiende eeuw tijdelijk mode was om laatstgenoemden met de Mongolen gelijk te stellen.[157.] Kort daarop echter werden Westerse intellectuelen, gesteund door het pausdom, bevangen door de hoop dat de Mongolen zich op afzienbare termijn tot het christendom zouden bekeren, een hoop die niet alleen werd gevoed door het ogenschijnlijke succes van diplomatieke missies, maar ook door het feit dat de Mongolen er in 1258 in waren geslaagd om het Abbassidische kalifaat van de politieke landkaart te vagen. Plotsklaps waren de Mongolen van een gesel Gods tot een potentiële bondgenoot in de strijd tegen de islam geworden.[158.] Het zal geen verwondering meer wekken dat ook hier de bedelmonniken het voortouw namen, en ook Vincentius van Beauvais legde in de latere versies van zijn *Speculum historiale* getuigenis van het contemporaine optimisme af.[159.] Bij Maerlant daarentegen vindt men hiervan geen spoor, en opnieuw heeft de geschiedenis hem uiteindelijk gelijk gegeven. De Mongolen bleken bij nader inzien meestendeels aan de islam boven het christendom de voorkeur te geven, ook zij bleken niet bij machte om het Mamelukse offensief in het Heilige Land te stuiten, en bovendien verdwenen ze door interne verdeeldheid al spoedig weer als grootmacht van het wereldtoneel. Kort na de val van Akko schijnt het pessimisme derhalve wederom algemeen de overhand te hebben gekregen.

Besluit

In Maerlants visie waren, kort samengevat, de moslims in de eerste plaats van belang als militaire tegenstanders van de kruisvaarders, en niet als aanhangers van een concurrerende wereldbeschouwing. De essentie van ‘het islamitische probleem’ lag volgens de dichter dan ook niet op het ideologische terrein - voor zover mij bekend is, besteedde hij nauwelijks aandacht aan christelijke apostaten die tot de islam overgingen,[160.] en zijn weergave van de apologie van Al-Kindi draagt in tegenstelling tot het origineel een veeleer satirisch dan polemisch karakter -, maar op dat van de territoriale politiek. De moslims waren er immers in geslaagd de christenen een groot deel van hun oorspronkelijke grondgebied te ontrukken, waaronder het land en de stad die hen het meest heilig waren. Met de marginalisering van het eigenlijke heidendom had de islam in Maerlants ogen in zoverre zijn rol als voornaamste ‘vijand van het christelijke geloof’ overgenomen dat de aanhangers van deze nieuwe godsdienst daadwerkelijk een formidabele militaire bedreiging voor de christenheid vormden. Om reden van die

hoedanigheid, en teneinde zijn publiek des te meer van de noodzaak van een krachtdadig optreden te overtuigen, voelde de dichter in een later stadium de behoefte om de moslims en vooral hun profeet Mohammed voor te stellen als het absolute kwaad. Het religieuze aspect van dit conflict kwam bij Maerlant hoofdzakelijk tot uitdrukking in zijn herhaaldelijke verzekering dat God de christenen bijstand zou verlenen indien dezen zich een dergelijke gunst waardig zouden betonen. De voornaamste bedreiging van ideologische aard kwam toentertijd uit een heel andere hoek, zoals uit de navolgende hoofdstukken zal blijken.

Eindnoten:

1. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 14-15. Vgl. Sénac, *L'image de l'autre*, p. 24.
2. Kedar, *Crusade and Mission*, pp. 35(cit.)-41. Vgl. ook Flori, *La première croisade*, pp. 182-183.
3. D'Alverny, 'La connaissance de l'Islam au temps de saint Louis', m.n. p. 245.
4. Zie Daniel, *Islam and the West*, p. 17.
5. Voor een beknopt overzicht van de inhoud van deze tekst zie Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, pp. 101 e.v.
6. Cutler en Cutler, *Jew as Ally of the Muslim*, p. 53. Vgl. Kedar, *Crusade and Mission*, p. 92.
7. Zie D'Ancona, *La leggenda di Maometto*, pp. 58-60, Daniel, *Islam and the West*, p. 231, diens *The Arabs and Mediaeval Europe*, pp. 232-233, alsmede D'Alverny, 'La connaissance de l'Islam au temps de saint Louis', pp. 239-240.
8. Haas, 'Das Bild Muhammeds', p. 196.
9. Montgomery Watt, *Muhammad*, p. 231.
10. *Spiegel historiael* III: viii: c. 12, m.n. vs. 39 e.v., ontleend aan *Speculum* XXIII: c. 39 en *Chronicon*, p. 458.
11. *Spiegel historiael* III: viii: c. 13, cit. vs. 9-12; *Speculum* XXIII: c. 39: '[...] a quibus tam novum quam vetus didicit testamentum.'
12. T.a.p., vs. 13-14; *Speculum* t.a.p.
13. T.a.p., cit. vs. 29-33; *Speculum* t.a.p.: '[...] quod ipse esset Messias, quem esse venturum adhuc Iudaei expectant. Suffragabantur verbis eius tam incantationum praestigia quam callidatis eius ingenia copiosa.'
14. T.a.p., cit. vs. 41-44; *Speculum* t.a.p.: 'Quibus caepit novas leges fingere et eis tradere, adhibens etiam ipsis legibus testimonia de utroque testamento.'
15. T.a.p., vs. 65 e.v.; *Speculum* t.a.p.
16. Zie t.a.v. de herkomst van deze legende, die wortels kent in islamitische geschriften maar door de christelijke polemiek danig is vervormd, onder meer D'Ancona, *La leggenda di Maometto*, pp. 37 e.v., Daniel, *Islam and the West*, pp. 3-5 en Von den Brincken, 'Islam und Oriens Christianus', pp. 99-100. Zie meer in het algemeen t.a.v. joods-christelijke invloeden op Mohammed: Montgomery Watt, *Muhammad*, m.n. pp. 39-41. Op de nestorianen kom ik terug in het hoofdstuk over de ketterijen.
17. *Spiegel historiael* III: viii: c. 14; *Speculum* XXIII: c. 51.
18. T.a.p., cit. vs. 36-40; *Speculum* t.a.p. slechts: '[...] timentes ne in veram christianitatem quandoque Machomet incideret [...]'.
19. T.a.p., vs. 41-46; *Speculum* t.a.p. Dit betreft naar alle waarschijnlijkheid anti-joodse lasterpraat van christelijke zijde: zie D'Ancona, *La leggenda di Maometto*, p. 56.
20. *Spiegel historiael* III: viii: c. 18. *Speculum* XXIII: c. 59 plaatste overigens kritische kanttekeningen bij deze judaïzerende tendenties, onder het motto: als jullie geen joden zijn, waarom doen jullie dan alsof?
21. *Naturen bloeme* II: vs. 355-356, ed. Gysseling, vs. 1013-14; *De natura rerum* IV: c. 3, vs. 41-42 vgl.baar, resp. *Spiegel historiael* I: i: c. 34, m.n. vs. 17-18; *Speculum* I: c. 86 vgl.baar.

22. *Spiegel historiael* III: viii: c. 18, vs. 31-35; *Speculum* XXIII: c. 58.
23. *Spiegel historiael* III: viii: c. 15, cit. vs. 9-18; *Speculum* XXIII: c. 40: '[...] dixerat se esse prophetam ad eorum salutem divinitus missum, ut videlicet legem Iudaeis et christianis, quae nimirum rigida nimis ac severa esset, mitiorum praeceptorum promulgatione temperaret.'
24. T.a.p., vs. 87-90. Vgl. echter de in *Speculum* XXIII: c. 48 in de mond van een moslimpotentaat gelegde woorden: '"[...] fere omnes, et maxime qui ei proximiores et familiares esse videbantur, non nisi simulate ac deceptorie legem eius tenerent."' Volgens *Speculum* XXIII: c. 56 waren het juist de onvrijwillige bekeerlingen die '[...] saepe inter se loquentes, Machomet et legi eius male dicant, nec dignum eum aliquando fuisse prophetia vel Dei lege affirment.'
25. *Spiegel historiael* III: viii: c. 15; *Speculum* XXIII: c. 40. Voor een overzicht van dergelijke aan Mohammed toegeschreven 'bogus miracles' zie Daniel, *Islam and the West*, m.n. p. 32.
26. *Spiegel historiael* III: vii: c. 17; *Speculum* XXII: c. 25.
27. *Spiegel historiael* III: viii: c. 16, vs. 65-72; *Speculum* XXIII: c. 46. Vgl. Mt. 10:34.
28. *Spiegel historiael* III: viii: c. 17; *Speculum* XXIII: c. 47. Zie in meer algemene zin voor de christelijke legendevorming omtrent Mohammed: Daniel, *Islam and the West*, hfdst. 3.
29. *Speculum* XXIII: c. 44: 'Officium namque prophetae non aliud est quam ieiunare, orare et praedicare, et his similia bona opera facere, quibus miror si homo tantis flagitiis deditus unquam potuit vacare.' Niet bij Maerlant.
30. *Speculum* XXIII: c. 43: '[...] nulla fuit alia operatio vel meditatio quam homines interficere, aliena diripere, incestus et adulteria perpetrare.' Evenmin bij Maerlant.
31. Resp. *Spiegel historiael* III: viii: c. 16, vs. 65 en c. 17, vs. 66; c. 13, vs. 50 en c. 16, vs. 9 en 37; c. 15, vs. 90; c. 17, vs. 3; c. 18, vs. 63.
32. *Spiegel historiael* III: viii: c. 16, vs. 11-12. Vincentius geen aanleiding.
33. *Spiegel historiael* III: viii: c. 17, vs. 1-2. Vincentius geen aanleiding.
34. T.a.p., vs. 35-37. Vincentius geen aanleiding.
35. T.a.p., vs. 64-65. Vincentius geen aanleiding.
36. *Spiegel historiael* III: viii: c. 16, vs. 44. Vincentius geen aanleiding.
37. T.a.p., vs. 34. Vincentius geen aanleiding.
38. *Spiegel historiael* III: viii: c. 17, vs. 66-68. Vincentius geen aanleiding.
39. Zie in algemene zin t.a.v. de christelijke kritiek op de koran: Daniel, *Islam and the West*, pp. 34-35 en 58.
40. *Spiegel historiael* III: viii: c. 18, vs. 1-4. *Speculum* XXIII: c. 50 eveneens: '[...] quid erit nisi diabolica?' en '[...] deliramenta omni ratione et virtute vacua dereliquit.'
41. *Spiegel historiael* III: viii: c. 18, vs. 57-59. Vincentius geen aanleiding.
42. *Spiegel historiael* III: viii: c. 85, vs. 68.
43. *Speculum* XXIII: c. 60-61, niet bij Maerlant. Het betreft hier overigens de Kaäba-kwestie.
44. Voor een hypothese omtrent de herkomst van dergelijke beschuldigingen zie Hill, 'The Christian view of the Muslims', p. 5. Zie echter ook Daniel, *Heroes and Saracens*, pp. 121 e.v.
45. T.a.v. deze en aanverwante verdichtsels zie Southern, *Making of the Middle Ages*, p. 41 en Sénac, *L'image de l'autre*, hfdst. 8.
46. *Spiegel historiael* IV: i: c. 2, vs. 1-3. *Speculum* XXIV: c. 1 slechts: 'Turpinus Rhemensis archiepiscopus'.
47. *Spiegel historiael* IV: i: c. 12; *Speculum* XXIV: c. 7.
48. *Spiegel historiael* IV: i: c. 22, cit. vs. 67-68. *Speculum* XXIV: c. 16: 'Tunc ille excelsa voce caepit invocare Machomet, dicens: "Machomet succurre mihi deus meus [...]"'.
49. T.a.v. de oorspronkelijk niet-religieuze inhoud van dgl. begrippen zie Rotter, *Abendland und Sarazenen*, m.n. p. 68. De benaming Saracenen had overigens, evenals de minder gangbare equivalenten Agarenen en Ismaëlieten, betrekking op de veronderstelde afstamming van dit volk van Abrahams buitenechtelijke zoon Ismaël.
50. Het *MNW* ontbeert in ieder geval de lemmata 'moslim', 'islamiet', 'mohammedaan' en 'muzelman'. Het *WNT* verschaft evenmin opheldering.
51. Vgl. m.n. *Spiegel historiael* III: vi: c. 30, vs. 35-36; Vincentius en Geoffrey van Monmouth geen aanleiding.
52. Zie Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur*, p. 70, en vooral Naumann, 'Der wilde und der edle Heide', pp. 83-85. Rudolf van Ems maakte een etnisch onderscheid tussen de Saracenen, die van Sara zouden afstammen, en de 'Pagane' die zich niet op dergelijke verwantschapsbetrekkingen konden beroepen: Stein, o.c., pp. 36-37.
53. *Historie van Troyen*, vs. 21786. Zie Verdam, 'Maerlant's Historie van Troyen', pp. 371-372. Vgl. ook *Vanden levene ons Heren*, vs. 2396. Een dergelijk oneigenlijk gebruik van de naam

Mohammed komt e.g. ook zeer frequent voor in de veertiende-eeuwse versroman *Seghelijn van Jherusalem.*

54. *Spiegel historiael* IV: iii: c. 24, vs. 43-44.
55. Prof. Raedts heeft mij erop gewezen dat ook in de vroege kruistochtliteratuur de Turken soms als de 'inimici Dei' worden voorgesteld. Als voorbeeld verwees hij naar de *Gesta Francorum*, die overigens niet door Maerlant zijn gebruikt. Daarnaast ben ik de term 'Gods vijanden' tegengekomen in het *Roelandslied.* Ik kom verderop in mijn betoog op deze kwestie terug.
56. Zie Daniel, *Islam and the West*, pp. 187 e.v., Southern, *Making of the Middle Ages*, p. 39 en m.b.t. Petrus Venerabilis in het bijzonder Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, pp. 143-145.
57. Schwinges, *Kreuzzugsideologie und Toleranz*, m.n. pp. 120-121.
58. Zie supra.
59. Vgl. Zananiri, *L'Église et l'islam*, p. 220.
60. Vgl. de aanhef van diens *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*, gecit. in Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, p. 161. Zie echter ook infra.
61. *Speculum* XXIII: c. 67.
62. *Spiegel historiael* III: viii: c. 60, vs. 40; *Speculum* XXIII: c. 147.
63. *Naturen bloeme* IX: vs. 113-118, ed. Gysseling, vs. 13616-21; *De natura rerum* XI: c. 8, vs. 4-6.
64. Vgl. Levine, 'Why praise Jews', pp. 295-296.
65. *Spiegel historiael* IV: i: c. 20, vs. 72-84; *Speculum* XXIV: c. 14.
66. *Sinte Franciscus leven*, vs. 1851-64; *Legenda*, c. 4: 7: 'O inaestimabilis pretiositas paupertatis, cuius miranda virtute mens feritatis barbaricae in tantam miserationis est immutata dulcedinem! Horrendum proinde ac nefarium scelus ut hanc margaritam nobilem vir christianus conculcet, quam tanta veneratione extulit Saracenus.'
67. *Spiegel historiael* I: vii: c. 92; *Speculum* VII: c. 119.
68. M.n. *Sinte Franciscus leven*, vs. 5242-44; *Legenda*, c. 9: 9. Zie m.b.t. de verschillende versies die van deze episode in omloop waren ook Maier, *Preaching the crusades*, pp. 9-17, Einhorn, 'Franziskus und der "edle Heide"', passim, en vooral De Beer, 'Sint Franciscus en de Islam', passim.
69. *Legenda*, c. 9: 9; *Sinte Franciscus leven*, vs. 5265-78.
70. Vgl. bijv. *Spiegel historiael* IV: i: c. 38, vs. 1-38, ontleend aan *Chronicon*, p. 427. Ik wijs verder op de feitenkennis die uit Maerlants eerdere geschriften spreekt.
71. Zie m.n. *Spiegel historiael* IV: i: c. 11, vs. 22-26; *Speculum* XXIV: c. 6 vgl.baar.
72. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 56, cit. vs. 14-15. Deze mededeling ontbreekt in het *Speculum*, en ik ben er tot op heden niet in geslaagd om een concrete bron te traceren.
73. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 68, vs. 29-36; *Speculum* XXV: c. 42 slechts 'peregrinatio' zonder aanduiding van het reisdoel.
74. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 86, vs. 4-5; *Speculum* XXV: c. 88 slechts: 'Hierosolymam adiit'.
75. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 43, vs. 66-70, niet bij Vincentius. Vgl. *Rijmkroniek* I, vs. 924-929.
76. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 48, vs. 73-81, cit. vs. 73-74; *Speculum* XXV: c. 20: 'Agareni et Arabes et Turci'.
77. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 86, vs. 12-14; *Speculum* XXV: c. 88 slechts: '[...] per publicum tractus est nudus ad sepulchrum Domini, Turcis inspectantibus [...]'.
78. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 88, vs. 79-88.
79. Vgl. Te Winkel, *Maerlant's werken*, pp. 155-156 en Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 354 e.v.
80. Zie de inleiding, noot 34.
81. *Speculum* XXV: c. 91: 'Hoc anno primo, anno Domini 1095, Urbanus papa venit in Galliam et celebravit concilium apud Claremontem.'
82. *Spiegel historiael* IV: iii: c. 1, vs. 1-11.
83. Zie i.h.b. Blake en Morris, 'A hermit goes to war', m.n. pp. 96-97.
84. Vgl. bijv. *Spiegel historiael* IV: iii: c. 18, vs. 51-52, met *Historia Hierosolymitanae expeditionis* IV: c. 56. Zie ook het volgende hoofdstuk.
85. Zie Kedar, *Crusade and Mission*, pp. 62-64.
86. *Spiegel historiael* IV: i: c. 24, vs. 97-108; *Speculum* XXIV: c. 18 in grote lijnen vergelijkbaar. Zie ook Brundage, 'Prostitution, miscegenation and sexual purity in the First Crusade', p. 58.
87. Zie voor nadere informatie het volgende hoofdstuk.
88. *Spiegel historiael* IV: i: c. 20, vs. 25-26; *Speculum* XXIV: c. 14 slechts: '[...] iterum victi sunt Saraceni.'

89. *Spiegel historiael* IV: i: c. 25, vs. 2-3; relaas zonder commentaar *Speculum* XXIV: c. 19.
90. *Spiegel historiael* IV: iii: c. 18, vs. 49. Vincentius en Albert geen aanleiding.
91. *Spiegel historiael* IV: iii: c. 26, vs. 74. Vincentius en Albert geen aanleiding.
92. Zie Riley-Smith, *The Crusades*, p. 38 en Kissling, 'Islam und Kreuzfahrer', pp. 252-253.
93. *Alexanders geesten* VII, vs. 1180 e.v.; *Alexandreis* en *De imagine mundi* geen aanleiding; *Historie van Troyen*, vs. 28673 e.v.; *Roman de Troie* geen aanleiding; *Rijmbijbel*, vs. 1737 e.v., ontleend aan *Historia scholastica* Gen.: c. 49. De tekst in de *Rijmbijbel* wijkt sterk af van die in beide andere werken, en de *HS* kan dan ook niet als bron voor de passages in *AG* en *HvT* hebben dienst gedaan.
94. In de vroegere Alexanderroman van Rudolf van Ems werden de Mongolen eveneens met de apocalyptische Ismaëlieten gelijkgesteld: zie Anderson, *Alexander's Gate*, pp. 78-79.
95. Vgl. Housley, *Later Crusades*, p. 9.
96. *Historie van Troyen*, vs. 28846 e.v. Een en ander ontbreekt uiteraard bij Benoit.
97. *Alexanders geesten* VII, vs. 1315-18, ontleend aan *De imagine mundi* I: c. 19.
98. *Naturen bloeme* II: vs. 1584-88, ed. Gysseling, vs. 2242-46; iets andere bewoordingen *De natura rerum* IV: c. 34, vs. 23-25.
99. Een uitzondering wordt gevormd door *Alexandreis* III, vs. 336-341, omgewerkt tot *Alexanders geesten* III, vs. 711-718. De inhoudelijke verschillen tussen beide passages laten zich verklaren uit het feit dat Tyrus in Walters dagen nog als een christelijk bolwerk kon worden beschreven, terwijl Maerlant driekwart eeuw later moest volstaan met een verwijzing naar het glorierijke verleden.
100. Zie Claassens, 'Alexander de Grote in het Heilige Land', pp. 143-145.
101. *Alexanders geesten* VII, vs. 1134-36. Vgl. Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, p. 64.
102. Zie Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 348 en 356.
103. Hierbij moet worden aangetekend dat leden van het Hollandse gravenhuis pas tijdens de Derde Kruistocht acte de présence gaven: zie Hardenberg, *De Nederlanden en de Kruistochten*, passim.
104. *Spiegel historiael* IV: i: c. 39, cit. vs. 34-36; *Speculum* XXIV: c. 35 slechts: '[...] ut nulla aetas meminerit tantam stragem hominum fuisse factam in gentem Francorum [...]'.
105. *Alexanders geesten* VII, vs. 1156-58, *Alexandreis* en *De imagine mundi* geen aanleiding.
106. *Rijmbijbel*, vs. 15884-85; *Historia scholastica* Tob.: c. 1 echter: 'Quod mystice de tempore gratiae dictum esse, ex his quae sequuntur apparet.'
107. *Spiegel historiael* I: i: c. 20, cit. vs. 22-23.
108. *Spiegel historiael* III: viii: c. 20, vs. 34-37 en c. 31, vs. 5-12; *Speculum* geen aanleiding. Vgl. ook *SH* III: viii: c. 61, vs. 37-40 met *Speculum* XXIII: c. 148.
109. Zie infra.
110. *Rijmbijbel*, vs. 1719-25. Op de voorstelling van het christendom als het 'Verus Israel' zal ik in het volgende hoofdstuk terugkomen. Ook Boendale verzette zich trouwens tegen de joodse pretenties, maar hij interpreteerde het beloofde land als het hemelse Jeruzalem: *Leken spieghel* I: c. 36, vs. 34-48.
111. *Alexanders geesten* V, cit. vs. 1225; *Alexandreis* V, vs. 512-513: '[...] toto radiaret in orbe/ Haut mora vera fides [...]'. Zie Dionisotti, 'Walter of Châtillon and the Greeks', pp. 85 e.v., en Claassens, 'Alexander de Grote in het Heilige Land', pp. 134-135.
112. *Disputacie*, vs. 199-204.
113. O.c., vs. 391-403.
114. *Van den lande van oversee*, vs. 26. In dit verband teken ik aan dat het mijns inziens van een hyperkritische instelling getuigt dat Te Winkel aanstoot neemt aan het gegeven dat Maerlant in zijn *Spiegel* Horatius' 'Dulce et decorum est pro patria mori' vertaalde met 'Hets soete ende eerlijc echt,/ Dat een sterve up sijn recht' (*Spiegel historiael* I: vi: c. 33, vs. 55-56): *Maerlant's werken*, p. 336. Niet alleen was 'het vaderland' toentertijd een wellicht te abstract begrip om voor te sterven (lieten de Hollandse graven die tegen de Friezen sneuvelden het leven omwille van het vaderland of voor hun 'recht'?), maar ook laat zich op grond van het citaat uit Van den lande van oversee vermoeden dat onze dichter het Heilige Land als het enige ware vaderland van een christen - en natuurlijk niet minder diens 'recht' - beschouwde.
115. *Van den lande van oversee*, vs. 1-13.
116. O.c., vs. 33-35.
117. O.c., vs. 92-94.
118. O.c., vs. 118-126.
119. O.c., vs. 196-201.
120. O.c., vs. 215-221.

121. Een en ander hangt natuurlijk samen met wat men precies onder kruistocht verstaat. Historici (e.g. Housley) hanteren tegenwoordig een ruimere definitie dan vroeger gebruikelijk was.
122. *Spiegel historiael* IV: iii: c. 25, vs. 2; *Speculum* geen aanleiding.
123. Van Herwaarden, 'Graaf Floris V', pp. 16-19, waar ook wordt beargumenteerd dat Floris zich althans Maerlants verwijt kruistochttienden voor oneigenlijk gebruik te hebben geïnd, niet persoonlijk hoefde aan te trekken. Zie ook diens 'Floris V in zijn culturele context', p. 264. Vgl. echter de voorzichtiger bewoordingen van Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 372-373. Ook is het niet oninteressant om te vermelden dat in 1277 bij de, in laatste instantie vruchteloze, voorbereidingen voor een nieuwe kruistocht ook in Maerlant kruistochttienden werden geïnd: Hoek, 'Den Briel en Maerlant', p. 190. Maar toen was de dichter al lang en breed zuidwaarts vertrokken.
124. Davis, 'William of Tyre', p. 71.
125. Zie Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, pp. 62 en 78-79.
126. Laatstgenoemde opvatting vooral bij Erdmann, *Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, pp. 296 e.v. Daartegen onder meer Cowdrey, 'Pope Urban II's preaching of the First Crusade', p. 188, Riley-Smith, *First Crusade*, pp. 21-22 en Flori, *La première croisade*, pp. 219-220.
127. Riley-Smith, *First Crusade*, hfdst. 2, m.n. p. 47.
128. Zie Blake, 'The formation of the "crusade idea"', p. 20.
129. Zie Sivan, *L'Islam et la croisade*, p. 205. Vgl. Montgomery Watt, *Muhammad*, pp. 108-109.
130. *Van den lande van over zee* I, p. 17.
131. Stickel, *Der Fall von Akkon*, pp. 186-187(cit.).
132. Resp. Richard, 'Saint Louis', p. 229 en Cahen, 'Saint Louis', p. 8.
133. Zie ten dezen Stickel, *Der Fall von Akkon*, pp. 196-202. Vgl. ook Schein, 'The image of the crusader kingdom of Jerusalem', pp. 716-717.
134. Zie Schein, *Fideles crucis*, passim.
135. Stickel, *Der Fall von Akkon*, pp. 98-99(cit.). Vgl. Schein, *Fideles crucis*, m.n. p. 73.
136. Maier, *Preaching the Crusades*, pp. 93-95.
137. Zie voor vb. Wolfram, 'Kreuzpredigt und Kreuzlied', passim.
138. Hierbij moet men echter wel bedenken dat de Franstalige kruistochtlyriek na 1250 schijnt te zijn doodgebloed: zie Dijkstra, *La chanson de croisade*, pp. 134 en 182. Vgl. echter tevens de recensie van de hand van Claassens in *Millennium* 10 (1996), pp. 65-68.
139. Ik merk in dit verband op dat paus Nicolaas IV reeds in het jaar van de val van Akko de bul *De recuperatione Terrae Sanctae* in het licht gaf, die zowel een overzicht van de Saraceense wandaden als een kruistochtoproep omvatte.
140. Gicquel, 'Alexandre le Grand et Frédéric de Hohenstaufen', p. 205.
141. *Boek van de wraak Gods*, p. 100.
142. Zie Housley, *Later Crusades*, hfdst. 13, m.n. p. 396.
143. Riley-Smith, *First Crusade*, pp. 109-111 en Waltz, 'Historical perspectives on "early missions" to Muslims', m.n. p. 186, tegen Cutler, 'The First Crusade and the idea of "conversion"', passim.
144. Zie Daniel, *Islam and the West*, pp. 115-117, diens *The Arabs and Mediaeval Europe*, p. 254, alsmede Riley-Smith, *The Crusades*, pp. 54-55.
145. Mayer, 'Latins, Muslims and Greeks', p. 186.
146. Zie o.m. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, pp. 20-23 en 161, Von den Brincken, 'Islam und Oriens Christianus', m.n. p. 98, en Synan, '"The popes' other sheep"', passim. Cfr. echter Torrell en Bouthillier, *Pierre le Vénérable*, pp. 78-82 en 180-185, waar wordt betoogd dat Petrus de strijd met de pen en die met het zwaard als supplementair beschouwde. Prof. Van Herwaarden heeft me erop gewezen dat in dit licht verklaarbaar wordt waarom Maerlant, die immers voor een lekenpubliek van potentiële kruisvaarders schreef, nauwelijks aandacht heeft geschonken aan de intellectuele en missionaire component van het offensief tegen de islam.
147. Rousset, 'La croisade, obstacle à la mission', passim, m.n. p. 48.
148. Kedar, *Crusade and Mission*, pp. 159-161 en 202-203. Vgl. Stickel, *Der Fall von Akkon*, pp. 217-242.
149. Deze visie wordt als de overheersende voorgesteld bij Siberry, 'Missionaries and crusaders', p. 110.
150. Zie Kedar, *Crusade and Mission*, m.n. p. 159.
151. Burns, 'Christian-Islamic confrontation in the West', m.n. p. 1395.
152. Zie supra, n. 146.
153. Burns, 'Christian-Islamic confrontation in the West', p. 1434.
154. Zie Kedar, *Crusade and Mission*, pp. 9-14, 83-85 en 144.

155. Daniel, *Islam and the West*, pp. 78 en 255-265.
156. Ibid., pp. 127-133.
157. Schmieder, *Europa und die Fremden*, pp. 266-268. Daarvoor en daarna vervulden, net als blijkbaar bij Maerlant, de Saracenen deze rol. T.a.p. wordt Maerlant overigens met naam genoemd.
158. Zie voor deze verschuivende opvatting Phillips, *The Medieval Expansion of Europe*, hfdst. 7, en Jackson, 'Crisis in the Holy Land', passim. M.b.t. de missie onder de Mongolen zie ook Muldoon, *Popes, Lawyers, and Infidels*, passim.
159. Zie m.n. Von den Brincken, 'Die Mongolen im Weltbild der Lateiner'. pp. 135-136. Vgl. ook Kappler, 'L'image des Mongols', pp. 221 en 238, en Southern, *Western Views of Islam*, pp. 62-65.
160. Deze kwestie speelde overigens wél een prominente rol in de door Vincentius aan Al-Kindi ontleende excerpten.

3
Het jodendom

De twee gezichten van het jodendom

Waarom de joden in het verleden wél deugden, en in Maerlants tijd niet meer.

Volgens de visie van Maerlant en het merendeel van zijn tijdgenoten waren de joden in de eerste plaats personen die zich qua religieuze opvattingen en gebruiken onderscheidden van het heidendom, en later eveneens van het christendom. Ofschoon men zich terdege bewust was van de schriftuurlijke traditie met betrekking tot een gemeenschappelijke afstamming van het joodse volk, hanteerde men het begrip jood in de regel veeleer in religieuze dan in raciale zin: een jood die tot het christendom overging, hield daarmee op jood te zijn.[1] Reeds geruime tijd vóór de opkomst van het christendom werden de joden gekenmerkt door hun strenge monotheïsme, het bezit van bepaalde heilige boeken, alsmede hun toewijding aan een verzameling van voor iedere jood bindende geboden en verboden, die bekend staat als de Mozaïsche Wet. Nu is algemeen bekend dat de christenen tot op grote hoogte zowel de Godsidee als voornoemde heilige geschriften, die zij bundelden onder de verzamelnaam ‘Oude Testament’, van de joden hebben overgenomen, alsmede bepaalde elementen uit de Wet. Het christendom was immers oorspronkelijk een messianistisch getinte variant van het jodendom, en heeft zich slechts geleidelijk en nimmer volledig van het moedergeloof losgemaakt.

Vooral de omstandigheid dat het joodse Opperwezen met de God der christenen werd geïdentificeerd, bracht mede dat men de joden bezwaarlijk zonder meer onder één noemer kon brengen met de per definitie slechte heidenen. Wanneer men echter zou beweren dat de joodse religie in essentie goed en heilzaam was, zette men de universalistische en exclusivistische aanspraken van het eigen geloof op losse schroeven. Teneinde enerzijds de God van Israël te sauveren, en dus doende tevens het christendom *in statu nascendi* in de ogen van de wantrouwige heidense *Umwelt* van een respectabele voorgeschiedenis te voorzien, en anderzijds de afscheiding van het jodendom te rechtvaardigen, hebben vroegchristelijke theologen de volgende constructie bedacht. Alvorens Zich aan ieder die maar horen wilde kenbaar te maken via de persoon van de christelijke Messias, zou God Zich gedeeltelijk aan de joden hebben geopenbaard. Vóór de komst van deze Messias waren de joden het uitverkoren volk; zij waren om zo te zeggen de voorlopers, of zo

men wil de wegbereiders, van het christendom. Hun weigering om Jezus van Nazareth als de Messias en Gods Zoon te erkennen, en zo in het christendom op te gaan, bracht echter het verlies van hun bevoorrechte positie aan de goeddeels uit heidense kringen afkomstige christenen mede.[2.] Deze voorstelling van zaken impliceert een strikte tweedeling tussen de joden van voor en die van na de komst van de Messias, die in het navolgende zullen worden aangeduid met respectievelijk de oudtestamentische en de nieuwtestamentische joden. Deze tweedeling, die naar uitdrukkelijk zij beklemtoond slechts in christelijke kringen werd aangehangen, was in de Middeleeuwen algemeen in zwang, en treedt ontegensprekelijk ook in Maerlants werk sterk op de voorgrond. Deze algemene basispremisse werd echter niet door iedereen op dezelfde wijze ingevuld, en in het onderstaande zal duidelijk blijken dat onze dichter zich in dezen menige vrijheid ten opzichte van zijn bronnen heeft gepermitteerd.

De vrienden van God

> *De oudtestamentische joden vormden de antithese van het contemporaine heidendom. In het bijzonder hun profeten zouden het christendom hebben voorafschaduwd.*

De oudtestamentische joden werden door Maerlant, goeddeels in aansluiting bij zijn bronnen, in de regel aangeduid met benamingen als ‘de joden’, ‘de Hebreeën’ en ‘de kinderen - of: het volk - van Israël’.[3.] Uit deze laatste twee betitelingen, die op het stamvaderschap van respectievelijk Heber en Jacob Israël betrekking hebben, blijkt dat Maerlant zich niet alleen van het religieuze, maar ook van het etnische aspect van het jodendom bewust was. In zijn gebruik van dergelijke benamingen, inclusief de term ‘joden’ die zijn oorsprong vindt in de bezetting van Judea, liep Maerlant overigens in de regel in de pas met de bijbelse chronologie.

Toch legde Maerlant, evenals het leeuwendeel van zijn tijdgenoten, in de praktijk de klemtoon vooral op de godsdienstige component van het jodendom. In religieus opzicht verschilden de joden, of althans de deugdzamen onder hen, in gunstige zin van het heidendom op het gebied van de drie in het hoofdstuk over dit heidendom behandelde punten. In plaats van de afgodendienst bezigden ze het monotheïsme, ze leefden niet losbandig maar vroom, en ze hadden bij goed gedrag ten minste het vooruitzicht om op termijn in de hemel te komen. In de volgende alinea's zullen deze kwesties achtereenvolgens meer in detail worden beschouwd.

Naar bij Maerlant herhaaldelijk tot uitdrukking komt, hield de bloem van het joodse volk door de eeuwen heen koppig vast aan het voorvaderlijke monotheïsme. Terwijl hun tijdgenoten hun heil zochten in de idolatrie, vereerden de joden één God als de almachtige schepper van hemel en aarde. De aartsvader Abraham zou als eerste openlijk zijn geloof in die ene God hebben beleden.[4.] Bij Comestor kan men vernemen dat dit niet betekende dat Abraham de eerste monotheïst was geweest, maar dat hij als eerste om reden van zijn monotheïsme door andersdenkenden was vervolgd.[5.] Zoals ook bij Maerlant te lezen valt, waren figuren als Enoch, Noach en natuurlijk ook Adam reeds lang voor de dagen van Abraham van het besef van één ware Godheid doordrongen. Het was immers ondenkbaar dat het polytheïsme van oudere datum zou zijn dan het monotheïsme. Vandaar ook dat Maerlant Noachs zoon Sem zonder bezwaar kon voorstellen als '[...] Die eerste coninc van eerderike/ Ende ooc die eerste pape mede [...]'.[6.] Het monotheïsme was het oergeloof, dat door de joden in ere werd gehouden toen het overige deel der mensheid zich en masse op de afgodendienst had gestort. Voor alle duidelijkheid liet de dichter dan ook onafhankelijk van Comestor bij Abrahams dood weten:

> Al dat was in erderike
> Anebede ghemeenlike
> Afgode ende het was heidin diet,
> Sonder dat van Abrahame sciet
> Ende van Ysaacke sinen sone allene.
> Anders waren si harde clene
> Dies hem helden ane Gode.[7.]

Zoals mede uit de laatstgeciteerde frase blijkt, werd de joden niet alleen lof toegezwaaid om reden van hun monotheïstische Godsbegrip als zodanig, maar ook en vooral uit hoofde van het feit dat hun religie niet zomaar op één willekeurige god was gericht maar op diezelfde ene God die ook de christenen vereerden. De joodse god was, anders gezegd, geenszins uitsluitend de stamgod van Israël maar de enige ware, almachtige en alomtegenwoordige God-met-een-hoofdletter. Zo stelde Maerlant met betrekking tot Adams kleinzoon Enos: 'Dat was die eerste, leest men mede,/ Die te Gode maecte ghebede/ Ende aneriep ons Heren name.'[8.] In Maerlants bewerking van het *Bellum Judaicum* werd Melchizedek 'deerste [...]/ Gods pape' genoemd,[9.] en reeds in 's dichters eersteling *Alexanders geesten* heette de tempel van Salomo 'Dat alre eerste Goodshuus'.[10.] In zijn *Spiegel* ten slotte gaf Maerlant zonder aanleiding van de zijde van Vincentius te kennen dat de Tabernakel '[...] was deerste bedehuus mede,/ Dat ic noint teenegher stede/ Las ghe-

maect in deere ons Heren,/ Nadien dat ons die jeesten [een verwijzing naar de *Historia scholastica*?] leeren.'[11.]

De gelijkschakeling van de god van Israël met God-met-een-hoofdletter spreekt bovenal uit Maerlants gewoonte om stelselmatig aan eerstgenoemde godheid te refereren met 'God' of met 'onse Here', zowel bij zelfstandig gebruik als in bepalingen in de trant van 'die temple ons Heren'. Ofschoon ook zijn zegslieden regelmatig van het 'templum Dei' of de 'arca Domini' gewaagden, treedt laatstgenoemde tendens bij Maerlant onmiskenbaar sterker aan de dag.[12.] Daarenboven duidde onze dichter de tegen de Syrische overheersers in opstand gekomen joden op eigen initiatief aan met 'Tfolc dat an Gode ghelovet',[13.] en zowel koning David als de vrijheidsstrijder Judas Makkabeüs werd uitdrukkelijk voorgesteld als een 'ghelovech man'.[14.] De uitzonderlijke positie van de joden in dit verband blijkt ten slotte eveneens uit de omstandigheid dat zij de enigen waren die keer op keer tegen een van hogerhand opgelegde verplichting om afgoden te vereren in verzet kwamen, en niet zelden hun onvoorwaardelijke toewijding aan de ware God van groter belang achtten dan het behoud van lijf en have.[15.] De God der joden was dus, samengevat, identiek met die der christenen. Op de voor de hand liggende kanttekening dat men de oudtestamentische joden bezwaarlijk de verering van de christelijke Triniteit kan hebben toegedicht, zal ik later terugkomen.

De status aparte van de joden kwam bovendien tot uitdrukking in het gegeven dat ze, in tegenstelling tot de modale heiden, door de bank genomen een deugdzame en ingetogen levenswandel heetten te betrachten. Laten we onze huwelijksnacht uitstellen, sprak Tobias zelfbewust tot zijn bruid, '"[...] Want onse vorders sijn heleghe liede:/ Het ne ware niet goet dat ghesciede/ Dat wi vergaderden als heidin diet,/ Die van Gode ne weten niet."'[16.] En in het kader van een twistgesprek met Martijn over de liefde liet Jacob zich ontvallen dat de 'heleghe liede' uit de bijbel niet zoals de door Martijn aangevoerde heidense coryfeeën ten prooi plachten te vallen aan de blinde hartstocht: '[...] Wie was diere of messchiede/ Ghelijc heidinen diede?'[17.]

Ten slotte verschilden de joden, of juister gezegd een bevoorrechte minderheid onder hen, van de heidenen waar het hun respectieve hiernamaalsperspectieven betrof. Overleden heidenen kwamen, zoals we eerder hebben vastgesteld, vrijwel automatisch terecht in de hel, maar een jood die had vastgehouden aan het geloof van zijn vaderen en ook anderszins een goed leven had geleid, mocht op een betere toekomst hopen. Nu was volgens een aloud christelijk dogma de hemelpoort als gevolg van de zondeval gesloten tot de kruisdood van Gods Zoon, zodat de rechtvaardigen uit het Oude Testament na hun dood onmogelijk rechtstreeks in de hemel konden komen, alhoewel ze, naar in het *Specu-*

lum werd betoogd, deze beloning op zichzelf beschouwd wél verdienden.[18.] In aansluiting bij zijn zegslieden beweerde de dichter herhaaldelijk dat ze aanvankelijk in een speciale afdeling van de hel belandden, waar ze, zonder aan de gebruikelijke hellestraffen onderworpen te zijn, in afwachting verkeerden van de komst van Christus (de zogeheten Hellebraak), die hen zou verlossen en naar het hemelrijk zou voeren. Tot die tijd bestond hun enige 'rouwe' uit het ontberen van Gods onmiddellijke tegenwoordigheid.[19.] Ter aanduiding van deze bijzondere afdeling bediende Maerlant zich doorgaans van de courante uitdrukking 'Abrahams schoot', een beeldspraak waarop ik binnenkort nader zal terugkomen.[20.] Hierbij moet met klem worden aangetekend dat niet iedere willekeurige jood, maar slechts die joden die Gods gunst hadden weten te verwerven én te behouden, voor dit privilege in aanmerking kwamen. In dit opzicht verschilden de joden echter niet principieel van de christenen.

Ook langs andere wegen werd duidelijk gemaakt dat het oudtestamentische jodendom hoger moest worden aangeslagen dan het contemporaine heidendom. Zoals we hebben gezien, viel bij Maerlant de heidenen een gevarieerd scala aan pejoratieven ten deel, waaronder de veelzeggende benaming 'Gods vijanden'. Het zal geen verwondering wekken dat het joodse volk door de bank genomen op meer welwillende kwalificaties werd onthaald, waarbij in het bijzonder zijn speciale band met het Opperwezen werd beklemtoond. Zo noemde Maerlant de oudtestamentische joden onder andere 'dat volc ons Heren',[21.] 'ons Heren paertie'[22.] en 'die vriende Sine [Gods]'.[23.] Ofschoon ook Vincentius en Comestor het voorchristelijke jodendom nu en dan met de eretitel 'populus Dei' bedachten, is het niet zonder betekenis dat laatstgenoemde bij Gods woorden tot Mozes naar aanleiding van de gouden kalf-affaire, '"Ga, daal af, want uw volk [populus tuus] [...] heeft het verdorven"' (Exodus 32:7), omineus glosseerde: 'Quasi dicat: jam non Meus',[24.] welk commentaar door Maerlant kieselijk onvertaald is gelaten.

De terminologische oppositie van joden en heidenen als respectievelijk Gods volk en Gods vijanden was voor Maerlant en zijn zegslieden meer dan een obligate formaliteit. Net zoals Hij de christenen bijstond tegen de moslims, nam God de joden tegen de heidenen in bescherming. Men denke in dit verband bijvoorbeeld aan de welbekende plagen van Egypte, die door onze dichter meermaals uitvoerig zijn behandeld. Heidenen die het waagden Gods heiligdommen te ontwijden, zoals de onfortuinlijke Pompeius, werden a fortiori op een gepaste straf onthaald.[25.] Het is in dit licht bezien dan ook geen wonder dat heidense tegenstanders van het jodendom zich telkenmale gedwongen zagen om de superioriteit van het joodse Opperwezen te erkennen. Het behoeft,

tussen haakjes, geen betoog dat deze en aanverwante voorstellingen van zaken in de regel in laatste instantie teruggaan op de bijbel. Bij dit alles veroorloofde Maerlant zich overigens weinig afwijkingen ten opzichte van zijn primaire bronnen, zodat ik het ditmaal bij de voorgaande algemene opmerkingen zou willen laten.

Onder de joden in het algemeen werd naar verluidt één categorie in het bijzonder gekenmerkt door een speciale relatie met God. Het betreft hier de oudtestamentische profeten. Hun voorspellingen waren niet zoals die van hun heidense confraters gebaseerd op influisteringen van onbekwame en veelal tevens onoprechte demonen, maar gingen, al dan niet via tussenkomst van een engel, terug op de onbetwistbare autoriteit van de alwetende God Zelve. Vandaar ook dat hun voorspellingen, in tegenstelling tot die van een 'Apollo' cum suis, per definitie betrouwbaar waren. Toen Maerlant in het voorwoord van zijn *Spiegel* aankondigde dat hij zou verhalen '[...] Van vrayen ende van valschen propheten [...]',[26.] is het geenszins onwaarschijnlijk dat hij hierbij in grote lijnen aan de joodse respectievelijk de heidense profeten heeft gedacht. Natuurlijk moet hierbij onmiddellijk worden aangetekend dat ook het joodse profetendom volgens de voorstelling van Maerlant menig oplichter en beunhaas onder zijn gelederen kende. Dit laat evenwel onverlet dat het jodendom, in tegenstelling tot het heidendom (de sibyllen daargelaten), tevens over geloofwaardige, door God geïnspireerde voorspellers beschikte. Die werden door de dichter dan ook uitdrukkelijk als 'Gods prophete' of 'die propheete ons Heren' ten tonele gevoerd, ook wanneer zijn directe bronnen geen aanleiding boden voor het gebruik van een dergelijke clausule.[27.]

Bij deze flatteuze presentatie van de oudtestamentische profeten moet men in gedachten houden dat de waardering van christelijke zijde niet in de laatste plaats was gestoeld op de overtuiging dat zij met betrekking tot Jezus van Nazareth zouden hebben geprofeteerd. Meestal in aansluiting bij, maar soms ook los van zijn zegslieden,[28.] legde Maerlant Christusprofetieën in de mond van vrijwel iedere prominente aartsvader en ziener. Jezus zelf zou, naar reeds in de evangeliën tot uitdrukking komt, zijn missie in verband hebben gebracht met uitspraken van sleutelfiguren uit het Oude Testament. Of laatstgenoemde voorstelling van zaken nu op waarheid berust of niet, zeker is dat christelijke auteurs van oudsher de bijbelboeken die bekend staan als het Oude Testament christologisch hebben geïnterpreteerd, en Maerlant vormde op dit gebied dan ook bepaald geen uitzondering. Het zal duidelijk zijn dat de joodse schriftgeleerden zich tot op de dag van vandaag tegen een dergelijke 'verkrachting' van hun meest heilige literatuur te weer hebben gesteld. Doch langs die weg was het de christenen mogelijk om te betogen dat niet zij het waren die de joodse Godsidee hadden gecorrumpeerd, maar

dat juist de joden waren afgedwaald van de leer van hun voorvaderen, en in het verlengde daarvan van God. De moslims zouden in een later stadium trouwens zowel de joden als de christenen eenzelfde verwijt maken.

Aangezien Maerlant blijk gaf een modale oudtestamentische jood veel hoger in te schatten dan een modale heiden, mag het allerminst bevreemding wekken dat de dichter een overgang van het heidendom tot het jodendom in de regel hogelijk waardeerde. Hoewel dergelijke bekeringsgeschiedenissen als zodanig doorgaans aan de primaire bronnen zijn ontleend, komt Maerlants positieve opstelling duidelijk tot uitdrukking in het auteurscommentaar. Ruth bijvoorbeeld '[...] voer dor ons Heren minne/ Van hedinscen volke juedinne [...]',[29.] en een bondgenoot van Holofernes liet zich na diens gewelddadige dood besnijden '[...] Ende bleef ghelovech na die ure.'[30.] Toen Esther haar geloofsgenoten in het Perzische rijk in 's konings gunst had weten te rehabiliteren, tekende Maerlant aan: 'Aldus worden si wel gheacht,/ So dat menech heidin *besmet*/ Hem bekerde an hare wet.'[31.] Ofschoon sommige proselieten, zoals de beruchte Herodes I, zich uit onzuivere motieven tot het jodendom zouden hebben bekeerd,[32.] en de verlichting voor anderen, zoals de Syrische vorst Antiochus Epiphanes, te laat kwam,[33.] staat het buiten kijf dat Maerlant de overstap van paganisme naar judaïsme gedurende het oudtestamentische tijdvak op zichzelf beschouwd uiterst welwillend beoordeelde.

Tot besluit moet in dit verband worden gewezen op Maerlants doelbewuste verwaarlozing van de strikt heidense geschiedenis ten faveure van die van het jodendom, waar eerstgenoemde niet direct was gerelateerd aan het verhaalverloop. In zijn *Rijmbijbel* beargumenteerde de dichter zijn voornemen om zich op de lotgevallen van Abrahams zoon Isaac te concentreren ten koste van die van diens halfbroer Ismaël met een veelzeggend: 'Van Ysmahele latic al te male,/ Abraems sone, dar of cam/ Grod gheslachte, als ict vernam,/ Maer dat algader heidin was.'[34.] Enige tijd later herhaalde hij voor alle duidelijkheid:

> Ysmahel was in desen levene
> C ende XXX <jaer> ende zevene.
> Van hem cam grot volc ende rike,
> Dat bleef heidin ghemeenlike.
> Maer dat laten wi al varen [...][35.]

Natuurlijk zou Maerlant in zijn *Spiegel* nog het nodige aan onversneden heidense geschiedenis voor het voetlicht halen maar de *Rijmbijbel* diende zijns inziens toch hoofdzakelijk heilsgeschiedenis te bevatten, getuige onder meer zijn veelvuldige verwijzingen naar de genealogie

van Maria.[36.] Het joodse volk had in deze heilsgeschiedenis zijn rechtmatige plaats, doch vrijblijvende excursies op het gebied van de heidense historie konden naar de mening des dichters vooralsnog veelal zonder bezwaar worden weggelaten. De voornaamste uitzondering betreft, zoals zich denken laat, de geschiedenis van het Romeinse Rijk.

Oudtestamentische heiligen

> *Maerlant aarzelde niet om personen uit het Oude Testament heilig te noemen, en hen aan zijn medechristenen ten voorbeeld te stellen.*

In vergelijking met hun heidense tijdgenoten kwamen de oudtestamentische joden er derhalve gunstig van af. In zoverre sloot Maerlant, zo niet qua toon dan toch wel inhoudelijk, in hoofdlijnen aan bij zijn zegslieden. Maerlant gaf echter herhaaldelijk te kennen personen en zaken uit het Oude Testament niet alleen in relatieve maar ook in absolute zin hoog aan te slaan, en in dit opzicht distantieerde hij zich menigmaal van zijn voornaamste bronnen enerzijds en, in meer algemene zin, van belangrijke stromingen binnen de christelijke traditie anderzijds.

Allereerst wijs ik erop dat Maerlant in vrijwel ieder werk van zijn hand graag terloops refereerde aan personen en gebeurtenissen uit het Oude Testament, ook zonder dat zijn primaire bronnen hiertoe aanleiding boden. Een beschouwing inzake de wijsheid leidt, bij wijze van voorbeeld, bijna steevast tot een verwijzing naar koning Salomo. Uit dergelijke 'oprispingen' spreekt, naast een grote vertrouwdheid met de bijbel, tevens een hoge waardering voor de protagonisten van het bijbelverhaal.

Veel belangrijker dan bovengenoemd gegeven op zichzelf acht ik de bewoordingen waarin Maerlant personen en zaken uit de joodse geschiedenis te berde bracht. Met behulp van lovende epitheta deed de dichter uitkomen hoe hoog deze bij hem in aanzien stonden. In zijn *Naturen bloeme* bijvoorbeeld noemde hij Mozes op eigen initiatief 'die meester wijs',[37.] en in de *Rijmbijbel* werd Salomo los van Comestor en Josephus met de kwalificatie 'Die wise, die wel gherakede' bedacht.[38.] Maar het meest opmerkelijk is wel dat Maerlant de aartsvaders, profeten en andere sleutelfiguren uit het Oude Testament met de regelmaat van de klok 'heilig' noemde, of stelde dat ze 'heilig' hadden geleefd dan wel, vaker nog, 'heilig' waren gestorven. Hoewel ook Maerlants bronnen zulke personen nu en dan de titulatuur 'sanctus', 'beatus' of 'vir Dei' toekenden, springt bij nadere beschouwing een aantal duidelijke verschilpunten tussen onze dichter en zijn zegslieden in het oog. In de eerste plaats moet worden opgemerkt dat Maerlant zich aanmerkelijk

scheutiger betoonde met dergelijke kwalificaties. Zo heeft de dichter, voor zover mij bekend, de profeet Jeremia in de *Rijmbijbel* drie keer heilig genoemd, terwijl Comestor met een eenmalige kanttekening in een (oorspronkelijke?) hoofdstuktitel had menen te mogen volstaan.[39.] Tevens frappeert dat in Maerlants oeuvre dergelijke loftuitingen geenszins waren voorbehouden aan geestelijke voormannen van onbesproken gedrag, maar eveneens ten deel vielen aan schimmige figuren van het tweede garnituur zoals Uria, en een enkele maal zélfs aan huichelachtige schuinsmarcheerders zoals Aäron.[40.] Daarenboven aarzelde de dichter niet om onafhankelijk van zijn zegslieden het predikaat heilig toe te kennen aan oudtestamentische zaken, zoals bijvoorbeeld de Tempel,[41.] het vaatwerk van de eredienst,[42.] het stoffelijk overschot van de profeet Elisa,[43.] en bovenal de voorchristelijke stad Jeruzalem.[44.] In de tweede plaats schijnt, voor zover ik heb kunnen nagaan, het bijwoordelijke gebruik van de term 'heilig' in formuleringen als 'heilig sterven' aan Maerlant voorbehouden te zijn geweest.[45.] In de derde plaats strekte Maerlants canonisatiepolitiek zich bij gelegenheid uit tot het joodse volk als collectief. Zo stelde hij op eigen gezag naar aanleiding van de stichting van het oer-Rome onder Janus: 'Dit was C jaer ende sevene/ Nadien dat met heilegen levene/ Die kindere van Ysrael/ Die Rode Zee dorgingen wel [...].'[46.] Bij Maerlants zegslieden daarentegen waren eventuele aanspraken op heiligheid strikt aan een bevoorrechte minderheid onder de joden voorbehouden. In de vierde plaats komt bij Vincentius tot uitdrukking dat sommige stromingen aan de periferie van het christendom figuren als Abraham en Mozes, door Maerlant beiden *expressis verbis* met heilig betiteld, absoluut niet als zodanig wensten te beschouwen, maar als respectievelijk een bigamist en een moordenaar.[47.] Van deze alternatieve traditie, die niet geheel zonder invloed op het orthodoxe christendom is gebleven, vindt men bij Maerlant geen spoor.

Langs die weg werden de rechtvaardigen uit het Oude Testament bij Maerlant als het ware met de christelijke heiligen geassimileerd. In dit verband moet ook worden opgemerkt dat Maerlant de Innocenten op eigen initiatief met 'heilegen kinden' betitelde,[48.] ofschoon hij bij Comestor had kunnen vernemen dat dezen strikt genomen niet eens onder de martelaren ressorteerden.[49.] Met het oog op het voorgaande zal het dan ook geen verwondering wekken dat de dichter er geen been in zag christelijke heiligen met hun joodse voorgangers te vergelijken. Zo liet hij ten aanzien van Sint Patrick weten: 'Hi levede, alsic bescreven vant,/ C jaer ende XX mede,/ *Also alse Moyses dede.*'[50.] Merkwaardigerwijs had Maerlant enige verzen eerder laten weten dat deze heilige veertig etmalen zou hebben gevast '[...] Up enen berch, die heet Hely [...]', terwijl bij Vincentius toch heel duidelijk valt te lezen dat Patrick dus doende in de voetsporen trad van de profeet Elia.[51.] Gezien het feit dat

het misverstand zich korte tijd later opnieuw voordeed,[52.] en Maerlants kennis van het Latijn hem zelden in de steek placht te laten, houd ik het voor het meest waarschijnlijk dat Maerlants exemplaar van het *Speculum* op die plaats een corruptie vertoonde. Hoe dit ook zij, de dichter aarzelde zoals gezegd allerminst om wanneer dit zo uitkwam parallellen te trekken tussen oud- en nieuwtestamentische personen en gebeurtenissen. Het sterkst treedt deze tendens misschien wel aan de dag in *Sinte Franciscus leven*, ditmaal overigens tot op grote hoogte in navolging van Bonaventura. Op Maerlants neiging om oudtestamentische voorschriften en rituelen naar zijn eigen tijd vooruit te projecteren, zal ik verderop terugkomen.

De dichter ging evenwel nóg een stap verder in zijn assimilatietendens door de oudtestamentische 'heiligen' met zoveel woorden aan zijn medechristenen ten voorbeeld te stellen. Vooral in zijn verhoudingsgewijs zeer uitvoerige behandeling van het tegenwoordig doorgaans als apocrief beschouwde bijbelboek Tobit in de *Rijmbijbel* komt de voorbeeldfunctie die Maerlant dergelijke figuren toebedacht, duidelijk tot uitdrukking.[53.] De Tobit-materie werd door hem, onafhankelijk van Comestor, als volgt ingeleid: 'Nu salic u doen vord weten/ Wie si waren dies verdienden/ Dat hare geesten van Gods vrienden/ Ghelovet sijn noch <h>eden den daghe.'[54.] Met betrekking tot de hoofdpersoon wist de dichter, eveneens op eigen initiatief, te melden: '[...] Vor Gode mede, wildijt weten,/ Werd hi nemmermeer vergheten',[55.] en ook diens zoon Tobias zou zó deugdzaam hebben geleefd '[...] Dat hijs noch van Gode hevet danc.'[56.] Maerlant besloot dan ook met de klemmende oproep aan zijn lezers om zich aan Tobit te spiegelen: '[...] So moghedi met hem leven.'[57.]

De dichter kon zijn medechristenen zonder gewetensbezwaren in het hiernamaals een plaats onder de oudtestamentische 'heiligen' toewensen aangezien laatstgenoemden door de dood van de Messias en de daaropvolgende Hellebraak uit de hel waren verlost, en zich in Maerlants dagen reeds lang en breed in de hemel bevonden. Vandaar ook dat hij in zijn *Clausule van der bible* kon gewagen van de oudtestamentische profeten '[...] die met Gode leven [...]'.[58.] Nochtans is het opmerkelijk dat Maerlant de hebbelijkheid vertoonde om de plaats in het hiernamaals die goede christenen zou zijn bereid, aan te duiden met 'Abrahams schoot'. Nu stond de dichter hierin niet geheel alleen, want ook volgens Vincentius zou de Heilige Martinus op zijn sterfbed te kennen hebben gegeven dat hij in Abrahams schoot zou worden opgenomen.[59.] Toch ging Maerlant in dit opzicht wederom een stap verder, door Bonaventura's mededeling dat de gestorven Franciscus met Christus leefde weer te geven met de mededeling dat deze '[...] levede in Abraems scoot [...]',[60.] en door Martijn aan het eind van de derde dispu-

tatie hartgrondig te laten verzuchten: ‘God die de doot wrac van Abelle,/ Bringhe ons noch ter hogher celle,/ Dats in Abrahams scoot,/ Naer dese corte doot!’[61] Ook langs deze weg manifesteerde zich Maerlants onvoorwaardelijke hoogachting voor de rechtvaardigen uit het Oude Testament.

De vreugde der Wet

> *Niet alleen het Oude Testament werd door Maerlant hooggeprezen, maar ook de joodse Wet. Volgens Maerlant was God en niet Mozes de werkelijke auteur van deze Wet.*

Nu is Maerlants onversneden waardering voor deze oudtestamentische rechtvaardigen tot op zekere hoogte tot daaraan toe. In tegenstelling tot bepaalde, streng-ascetische randgroeperingen waren de meeste *mainstream* christenen eveneens van mening dat dezen naar de maatstaven van hun tijd een God welgevallig leven hadden geleid, en hiervoor na hun dood waren beloond. De zaken liggen enigszins anders voor wat betreft een tweetal andere belangrijke elementen van het oudtestamentische jodendom: hun heilige geschriften en vooral hun Wet. De joodse heilige boeken zijn voor een groot deel door de christenen overgenomen, en onder de verzamelnaam Oude Testament gecanoniseerd. Ofschoon ze langs die weg in de christelijke traditie werden ondergebracht, wil dit in geen geval zeggen dat hun gezag in alle opzichten als onomstreden werd beschouwd, hoewel ze wederom slechts door marginale tendenties binnen het christendom categorisch werden verworpen. Inzake de Wet deed zich nog in veel sterkere mate een terughoudendheid van christelijke zijde gevoelen. Deze was immers door autoriteiten van onverdacht orthodoxe signatuur in navolging van de apostel Paulus al in een vroeg stadium als goeddeels niet langer van toepassing verklaard. De Wet vormde, met andere woorden, niet zoals het Oude Testament als geheel een onlosmakelijk bestanddeel van het christelijk erfgoed. In het resterende deel van deze paragraaf wil ik Maerlants opstelling ten aanzien van beide grootheden behandelen, waarbij de aandacht vooral zal uitgaan naar de afwijkingen die hij zich hierbij ten opzichte van zijn primaire bronnen veroorloofde.

Wat het Oude Testament betreft, moet in de eerste plaats worden opgemerkt dat dit gedeelte van de bijbel door Maerlant nu en dan werd aangeduid met ‘de wet’, zodat men van geval tot geval moet bepalen of de dichter met deze term nu het Oude Testament bedoelde of de eigenlijke Wet, die is vervat in de eerste vijf bijbelboeken (de Pentateuch). Het gezag van dit Oude Testament was voor Maerlant boven iedere ver-

denking verheven, getuige onder meer zijn gebruik van de aanduiding ‘die heileghe scrifture’. Hoewel Comestor en, veelal in diens voetspoor, Vincentius de oudtestamentische bijbelboeken op gezette tijden met de ‘veritas Hebraica’ bestempelden, blijkt bij nadere beschouwing dat ze op bepaalde punten toch een slag om de arm wilden houden. In de eerste plaats zou de oorspronkelijke tekst tijdens de Babylonische ballingschap verloren zijn gegaan. De profeet Ezra had naar verluidt de heilige geschriften met behulp van goddelijke inspiratie gereconstrueerd, waarbij hij zich echter bepaalde vrijheden ten opzichte van het origineel zou hebben gepermitteerd, met name door zaken die hij overbodig achtte, weg te laten.[62.] Ofschoon beide auteurs de profeet hierbij geenszins kwade bedoelingen toedichtten, krijgt een dergelijke voorstelling van zaken een extra dimensie wanneer men zich het joods-christelijke debat over de toelaatbaarheid van een christologische interpretatie van de oudtestamentische bijbelboeken voor de geest haalt.[63.] Bij Maerlant niets van dit alles. Zowel in zijn *Rijmbijbel* als in zijn *Spiegel* beweerde hij zonder omhaal van woorden dat Ezra

> [...] een heilech [!] prophete was,
> Een goet Juede ende een ombesmet,
> Die de Byble entie wet,
> Die inden tempele verbernet bleef,
> Bider herten *al* weder screef.[64.]

Reeds in zijn *Alexanders geesten* had hij trouwens onafhankelijk van Walter verkondigd: ‘Esdras screef algader weder/ Bider herten ons Heren wet,/ Die langhe lach gheworpen neder;/ Dies heeft sine siele te bet.’[65.]

Enige tijd later deed zich opnieuw een geval voor waarbij de joden impliciet van Schriftvervalsing, of ten minste van de propagatie van een corrupte tekst, werden beticht. Volgens Comestor en in diens kielzog Vincentius zouden de auteurs van de Septuagint in hun vertaling verwijzingen naar de Drie-eenheid hebben weggelaten om niet de verdenking van tritheïsme op zich te laden.[66.] Ofschoon Maerlant de totstandkoming van deze eerste bijbelvertaling uitvoerig heeft behandeld, schittert deze aantijging in zijn respectieve bewerkingen wederom door afwezigheid. Het belang van het vraagstuk van de authenticiteit van een bepaalde bijbelversie binnen het kader van de joods-christelijke controverse blijkt eveneens uit Vincentius' mededelingen inzake de totstandkoming van het zogeheten *psalterium Hebraicum*, een zo letterlijk mogelijke vertaling uit het Hebreeuws die was vervaardigd om ook de meest tekstgetrouwe joden ervan te overtuigen dat de psalmen getuigenissen met betrekking tot Christus bevatten.[67.] Opmerkelijk is ten slotte dat Comes-

tor de bijbelvertaler Aquila, die een meer tekstgetrouwe Griekse vertaling dan de Septuagint had willen fourneren, een joodse bekeerling tot het christendom noemde,[68.] terwijl deze in werkelijkheid juist een omgekeerde ontwikkeling had doorgemaakt. Doch dit alles betreft aangelegenheden uit de schimmige oertijd van het christendom, toen de christenen de joden nog - zonder veel succes - van het gezag van hun Griekse bijbelvertalingen probeerden te overtuigen. In Maerlants dagen grepen christelijke geleerden voor polemische doeleinden steeds vaker rechtstreeks terug op de Hebreeuwse oertekst, waardoor de eeuwenoude en danig gefossiliseerde discussie over het al dan niet vóórkomen van vooruitwijzingen naar Christus in het Oude Testament nieuw leven werd ingeblazen. In het onderdeel betreffende Maerlants houding tegenover het contemporaine jodendom wil ik nader op deze meer actuele kwestie ingaan.

Tot zover de Heilige Schrift. Wat de Wet in de nauwe betekenis des woords betreft, laat zich mutatis mutandis eenzelfde onderscheid tussen Maerlant en zijn zegslieden constateren. In de eerste plaats moet worden opgemerkt dat in christelijke kringen geen algehele overeenstemming bestond met betrekking tot de vraag of deze Wet nu van woord tot woord door God Zelve was gedicteerd, of dat ook het nodige aan het particuliere initiatief van Mozes moest worden toegeschreven. Hoewel Maerlant zich nu en dan bediende van formuleringen in de trant van ‘Moyses wet’ en ‘de wet/ Die van Moyses was gheset’ (Latijn: ‘lex Moysi’ en ‘lex Mosaica’), liet hij er geen twijfel over bestaan dat God de werkelijke auteur was, en Mozes uitsluitend het medium waarvan Hij Zich wenste te bedienen. In de *Rijmbijbel* gewaagde hij dan ook uitdrukkelijk van ‘[...] de wet/ Die van Gode was gheset/ Ende van Moyses ghescreven [...]’.[69.] De Tien Geboden zouden zelfs daadwerkelijk ‘Metten vinghere ons Heren’ in de stenen tafelen zijn gegraveerd.[70.] Ofschoon ook Comestor in dit verband nu en dan de uitdrukking ‘digito Dei’ in de mond nam, lichtte laatstgenoemde toe dat naar alle waarschijnlijkheid God desondanks slechts de opdrachtgever van deze handeling was geweest en Mozes de uitvoerder.[71.] Ook anderszins beklemtoonde Maerlant graag de Goddelijke herkomst der Wet, onder meer met behulp van omschrijvingen als ‘[...] die wet/ Die van Gode was gheset [...]’,[72.] en vooral door deze, naast met ‘de wet’ sec, veelvuldig aan te duiden met ‘de wet Gods’, ‘ons Heren wet’ en vergelijkbare parafrases.[73.] Maerlants zegslieden betoonden zich verhoudingsgewijs veel spaarzamer met het corresponderende ‘lex Dei’ of ‘legitima Dei’. In gelijker voege liet Maerlant er geen misverstand over bestaan dat het oudere gebod van de besnijdenis eveneens uit Gods koker afkomstig was.[74.]

In de tweede plaats werd door sommige christelijke autoriteiten wel-

iswaar niet de Goddelijke oorsprong der Wet als zodanig in twijfel getrokken, maar wél een vraagteken geplaatst bij de intenties waarmee een en ander aan het joodse volk zou zijn opgelegd. Een bijbels aanknopingspunt werd geboden door de omstandigheid dat Mozes naar aanleiding van de verering van het gouden kalf de oorspronkelijke stenen tafelen zou hebben gebroken, en pas na verloop van tijd van God vervangende exemplaren zou hebben gekregen (Exodus 32:19 en 34:1). In tegenspraak met het bijbelverhaal werd wel betoogd dat de tweede redactie van de Wet afweek van de eerste, en een straf was voor de joodse neiging tot idolatrie.[75.] Maerlant echter deed, in veel stelliger bewoordingen dan zijn zegslieden, blijken dat deze tweede redactie zijns inziens volkomen identiek was met de eerste.[76.] Ofschoon noch Comestor, noch Vincentius zo ver ging te beweren dat beide redacties onderling divergeerden, liet vooral Vincentius, al dan niet in aansluiting bij oudere *auctoritates*, duidelijk doorschemeren dat de Wet niettemin in het beste geval hooguit een 'noodmaatregel' mocht heten. Niet alleen was het Oude Verbond uiteraard inferieur aan het Nieuwe; de Wet was de joden in de eerste plaats gegeven 'ad duritiam cordis eorum', teneinde hun diepgewortelde inclinatie tot het kwade in toom te houden.[77.] De joodse rituelen waren kennelijk poppenkast ten behoeve van een 'carnalis populus', een 'puerilis populus',[78.] en zij zouden niemands behoud bewerkstelligen en ook niet als middel tot behoud bedoeld zijn, maar aan de hardleersen onder de joden zijn gegeven als gesel, aan de simpelen als onderricht, en aan de volmaakten als teken, te weten van het Nieuwe Verbond.[79.] Deze volmaakten heetten trouwens, op gezag van Cassianus, niet gebonden te zijn aan de letter der Wet.[80.] De Wet zou onder vreeswekkend machtsvertoon zijn opgedragen om enerzijds de joodse neiging tot opstandigheid in de kiem te smoren, en anderzijds bij wijze van contrast met de 'suavitas' van het Nieuwe Verbond.[81.] Ten slotte werd met zoveel woorden betoogd dat het breken der tafelen door Mozes de toekomstige afschaffing der Wet prefigureerde.[82.] Van al deze devaluerende kanttekeningen vindt men bij Maerlant niets terug. Integendeel, reeds in zijn *Alexanders geesten* had hij bij zijn bespreking van de berg Sinaï opgemerkt: 'Daer ontfinc Moyses die wet,/ *Dies moet ons allen sijn te bet*',[83.] en het nageslacht van Tobias zou zich volgens Maerlant wel degelijk mede om reden van zijn trouw aan de Wet de genade Gods hebben verworven.[84.]

In de derde en laatste plaats moet worden opgemerkt dat de diverse wederwaardigheden die het joodse volk ten deel vielen, door Maerlant zeer nadrukkelijk in verband werden gebracht met verwaarlozing van de Wet. Hoewel dergelijk commentaar ook prominent figureert bij Comestor en Vincentius, die in dezen overigens aanknoopten bij het Oude Testament, ging Maerlant in dit opzicht ten zoveelsten male een stap

verder. Zo tekende, bij wijze van voorbeeld, alleen hij bij het begin van de Babylonische ballingschap aan: ‘Dus nam ende der Jueden rike/ Met scanden ende jammerlike,/ Ende omme dat si hare wet/ Niet en hilden ombesmet.’[85.] Bij dit alles speelde naar verluidt vooral het overnemen van heidense gewoonten, in het bijzonder de afgodendienst, een doorslaggevende rol.[86.] Daarenboven lijkt Maerlant beter dan zijn zegslieden te hebben beseft dat een meer dan oppervlakkig contact tussen joden en heidenen als zodanig God niet welgevallig was. Alleen door hem werd namelijk het voortijdige verscheiden van prominente telgen uit het geslacht der Makkabeeën gerelateerd aan de door hen gesloten bondgenootschappen met de Romeinen.[87.]

Bij het voorgaande moet men zich overigens rekenschap geven van een tweetal additionele factoren. Ten eerste staat buiten kijf dat Maerlant de wandaden die het joodse volk werden toegeschreven ook weer niet wilde overdrijven. Ofschoon hij evenals zijn informanten met grote regelmaat ontsporingen op het gebied van de idolatrie voor het voetlicht haalde, nam hij bijvoorbeeld wél de mededeling uit Comestor over dat de joden de koperen slang van Mozes als heilig beschouwden,[88.] maar níet diens beschuldiging dat de joden er slechts op het nippertje van waren weerhouden om Mozes zélf als god te vereren.[89.] In de tweede plaats lijkt bij Maerlant allerminst sprake te zijn geweest van *Schadenfreude* in enigerlei vorm. Integendeel, toen Herodes I een tempel ter ere van keizer Augustus stichtte, luidde Maerlants veelzeggende commentaar: ‘Dus brochti den Jueden ane/ Der heidine costume ende zede,/ *Daer hi swaerlijc an mesdede.*’[90.] En al eerder had hij zich ten aanzien van de als voorwerp van discussie voorgestelde vraag of Salomo, die op latere leeftijd in afgodendienst was vervallen, nu in laatste instantie behouden was gebleven of niet, op eigen initiatief laten ontvallen: ‘Es hi verloren, dats scade grod.’[91.]

Het staat per saldo derhalve wel vast dat Maerlants opstelling jegens het oudtestamentische jodendom zeer positief van aard was, niet alleen op zichzelf beschouwd, maar ook in vergelijking met die van zijn voornaamste zegslieden. 's Dichters waardering beperkte zich buitendien niet tot boven iedere serieuze verdenking verheven beschouwde personen en zaken zoals de profeten, maar strekte zich eveneens uit tot meer controversiële aangelegenheden als de Wet. Niettemin bezat ook Maerlant zijn redenen om in laatste instantie de absolute geldigheid van de Wet in twijfel te trekken, zoals uit de navolgende verhandeling betreffende het nieuwtestamentische jodendom mag blijken.

De Oude en de Nieuwe Wet

De joodse Wet was volgens Maerlant door God Zelf buiten werking gesteld ten gunste van de 'Nieuwe Wet' van het christendom.

Volgens Matteüs 5:17 e.v. was Jezus naar eigen zeggen gekomen om de Wet te vervullen, en niet om deze te ontbinden. In het voetspoor van de apostel Paulus werd in christelijke kringen niettemin reeds in een zeer vroeg stadium betoogd dat de Wet met de kruisdood van Jezus haar betekenis had verloren. Aanvankelijk is deze opvatting vanuit het sterk joods georiënteerde Palestijnse oerchristendom met verve bestreden, maar toen dit Palestijnse oerchristendom als gevolg van de Joodse Oorlog was gedecimeerd, en de christelijke neofieten buitendien in toenemende mate werden gerecruteerd uit heidense kringen, kregen de antilegalistische tendenties binnen de Kerk al spoedig de overhand. Binnen enkele generaties was het leeuwendeel van de christelijke intelligentsia ervan overtuigd dat naleving der Wet voor christenen niet alleen overbodig maar zelfs contraproductief moest heten.[92.] Hiermee werd tevens de definitieve verwijdering van het jodendom, dat de Wet onverminderd trouw bleef, gesanctioneerd. Het Oude Verbond was onherroepelijk door het Nieuwe Verbond ter zijde gesteld, en in het verlengde daarvan evenzeer het jodendom door het christendom.

Laten we ons, in aansluiting bij de voorgaande paragraaf, vooraleerst beperken tot het punt van de Wet. Ofschoon, zoals is gebleken, Maerlant deze Wet op zichzelf beschouwd voor goed en van God afkomstig hield, komt in zijn oeuvre voortdurend tot uitdrukking dat ze daarom niet minder als achterhaald moest worden beschouwd. Een en ander spreekt opnieuw in de eerste plaats uit de benamingen waarmee de Wet werd aangeduid. Zowel binnen het kader van de oudtestamentische als binnen dat van de nieuwtestamentische geschiedenis werd ze met grote regelmaat met de veelzeggende term 'doude wet' betiteld, die niet zelden expliciet met 'die niewe wet' van het evangelie werd gecontrasteerd. Hoewel ook Maerlants bronnen zich af en toe van de tegenstelling 'veteris lex'-'nova lex' - of van vergelijkbare begrippenparen zoals 'lex iustitiae' en 'lex gratiae' - bedienden, treedt de desbetreffende tendens bij onze dichter in veel sterkere mate aan de dag.[93.] Aansluitend moet worden gewezen op Maerlants gewoonte om 'der iueden wet', 'die iuedsce wet' of 'haer wet' tegenover 'onse wet' te stellen.[94.] Ook hier kon hij zich slechts een enkele maal op een precedent in zijn primaire bronnen beroepen.

In de tweede plaats moet worden opgemerkt dat Maerlant voornoemde 'gedateerdheid' der Wet herhaaldelijk als argument bezigde om er ten aanzien van bepaalde oudtestamentische gebruiken, die hij in zijn

bronnen uitvoerig beschreven vond, het zwijgen toe te doen. Zo stelde hij in zijn *Rijmbijbel* na behandeling van de Tien Geboden met betrekking tot het nadere onderhoud van Mozes met God: ‘Dar dede hem God ghebode verstaen,/ Die hier niet harde nutte ne waren,/ Bedi laticker vele varen/ Want al der [editie David: Al datter] ouder wet bestaet.’[95.] Inzake de diverse feesten die Mozes aan de vooravond van zijn dood aan het joodse volk zou hebben opgedragen, heette het insgelijks: ‘Mar die ne willic niet visieren/ Want si[re] ter ouder wet bestaen/ Ende onser wet niet ane gaen/ Sonder dat sise bedieden.’[96.] In zijn *Spiegel* ten slotte gaf de dichter te kennen de Mozaïsche Wet slechts in het voorbijgaan te zullen behandelen, niet alleen omdat een en ander reeds in de *Rijmbijbel* ter sprake was gekomen, maar ook ‘[...] Want ic anders hebbe te doene/ Dan vander Jueden sermoene/ Te makene vele parlemente [...]’.[97.]

In de derde plaats werd ‘doude wet’ op gezette tijden inhoudelijk met ‘die niewe wet’ gecontrasteerd. Soms was er louter sprake van een ‘objectieve’ vergelijking, doch veelal werd aan een en ander tevens een verschil in waardering vastgeknoopt. Het spreekt overigens min of meer vanzelf dat dergelijke uitweidingen op het gebied van de comparatieve theologie bij Maerlants zegslieden prominenter figureren dan bij Maerlant zelf. Zo kuiste laatstgenoemde zijn bewerkingen bijvoorbeeld van excursies ter rechtvaardiging van de verplaatsing van de sabbat naar de zondag of de afschaffing van de besnijdenis. Deze basale terughoudendheid belette niet dat onze dichter aan het joodse taboe op het nuttigen van bloed en van vlees van verdronken of gestikte dieren op eigen initiatief de navolgende verklaring vastknoopte:

> [...] Om dat die van Egypten plaghen
> Ende andre heidine in dien daghen,
> Verboed Hijt, want Hi wilde mede
> Dat si souden haten hare zede;
> Niet datter eneghe sonde ane lach
> Dan tghebod Gods up ghenen dach.[98.]

Waar Maerlant zich niettemin inzake specifieke elementen uit de Wet in de regel terughoudend betoonde, liet hij geen twijfel bestaan over zijn houding ten aanzien van de Wet als geheel. Zowel Comestor als Maerlant achtten Jezus' vervloeking van de vijgeboom (Matteüs 21:18-19) op het legalistische jodendom van toepassing[99.] maar alleen Maerlant glosseerde bij het relaas uit Genesis 29-30, waarin wordt beschreven hoe Jacob eerst trouwde met Labans lelijke dochter Lea, bij wie hij veel zonen verwekte, en vervolgens met haar mooie jongere zuster Rachel, die hem alleen Jozef en Benjamin schonk:

Lya bediet die oude wet,
Die lelic was ende besmet
Ende niet Gode [editie David: min met Gode] was vercoren;
Rachel die niewe[e], dar wi toe horen,
Die scone es ende van Gode ghemint.
Al eist dat men ghescreven vint
Dat Lya hadde vele kinder,
Joseph allene, al was hi minder,
Was scoenre vele ende vroeder
Dan iemen onder sine broeder.
Dus eist, al hevet doude wet
X ghebode van Gode gheset,
Een niewe ghebod, dats karitate,
Bringhet me<er> volx ter rechter strate
Ende lichtelike te Gode,
Dan alle die [h]oude X ghebode.
Sonder karitate, dats minne,
Ne comt niemenne ten hemele inne.[100.]

Een en ander weerhield Maerlant er overigens niet van om bij het oudtestamentische beginsel 'oog om oog, tand om tand' nostalgisch te verzuchten: 'Mar nu es al ander ghebod:/ De wet es al ghesmet ten ghelde;/ Hets al vergheten dat God telde.'[101.] Doch dergelijke contrasteringen van het geïdealiseerde verleden met het treurig stemmende heden kwamen, zoals in een later hoofdstuk nader zal blijken, in Maerlants werken wel vaker voor, en fungeerden veeleer als een vehikel voor *Zeitkritik* dan als propagandamateriaal voor oudtestamentische normen en gebruiken als zodanig.

Ten vierde liet de dichter ook anderszins blijken dat er sedert de dagen van Mozes toch wel het nodige ten goede was veranderd in de onderlinge relaties tussen de mensheid en haar Schepper. In navolging van Comestor gaf hij te kennen dat de duivel dankzij de komst van Christus een aanzienlijk deel van zijn macht over het mensdom had verloren,[102.] doch alleen Maerlant filosofeerde bij het vreeswekkende optreden Gods ter gelegenheid van het geven der Wet: 'Proeft dat die vianscap was grod,/ Eer Ihesus Kerst ghesmakede die dod,/ Tusschen Gode enter menschelichede,/ Mar sijn bloet maecte den vrede.'[103.] En alleen Maerlant liet ter afsluiting van zijn via Comestor aan Josephus ontleende beschrijving van de drie voornaamste stromingen binnen het toenmalige jodendom weten:

Siet ende merct: al erderike
Was doe <s>dievels ghemeenlike,

Sonder somech iuede allene.
Dese III setten al ghemene,
Die de beste waenden wesen
Van den iueden, als wi lesen,
Waren alle III in dole
Ende horden an <s>dievels scole;
Dies was der comst ons Heren nod.[104.]

In zijn *Clausule van der bible* ten slotte had de dichter ten aanzien van Maria in gelijke toonaard kenbaar gemaakt: 'Bi hare wart ghemaect die minne,/ Tonser joien, tonsen ghewinne,/ Tusschen den mensche ende onsen Here,/ Die vor hare coomste was dinne.'[105.]

Ten vijfde en ten laatste moet in dit verband worden gewezen op 's dichters omstandige behandeling van het heikele onderwerp van het judaïzeren. De negatieve uitdrukking 'iudaizare' is in zwang gekomen om de praktijken aan te duiden van diegenen die weliswaar beleden dat Jezus van Nazareth de Verlosser was, maar desondanks staande hielden dat de Wet, of ten minste een substantieel deel hiervan, onverminderd van kracht bleef, ook en juist voor christenen. Met name de besnijdenis zou volgens hen voor alle mannelijke christenen een verplichting zijn. Het zal geen verwondering wekken dat dergelijke denkbeelden vooral in milieus van christenen met een joodse achtergrond aanhang vonden. Slechts ten dele in aansluiting bij Vincentius beschreef Maerlant hoe, na het nodige touwtrekken, op de 'vierde synode' van Jeruzalem het navolgende compromis zou zijn bereikt. Neofieten van heidense herkomst zouden niet gehouden zijn de besnijdenis en wat dies meer zij te ondergaan, maar christenen en joodse aspirant-christenen die er prijs op stelden de Wet na te leven, waren bij wijze van tijdelijke concessie vrij om dit te doen '[...] Tote dat si waren gewone bet/ Die te latene altemale [...]', op voorwaarde echter dat ze deze naleving niet als van enige betekenis voor hun zielenheil beschouwden.[106.] De dichter concludeerde instemmend: 'Aldus bi redenen ende bi sticke/ Minderende ende verlichtende dicke/ Was doude wet achtergeleit.'[107.] Maerlant stelde overigens de totstandkoming van dit compromis voor als een opmerkelijk harmonieuze aangelegenheid, en hij kuiste dan ook zijn bewerking van wetenswaardigheden waaruit het tegendeel zou kunnen blijken, zoals het in het *Speculum* opgetekende hoogoplopende meningsverschil hieromtrent tussen de apostelen Paulus en Petrus.[108.] Het is mijns inziens ook maar zeer de vraag of hij heeft beseft dat het hier allesbehalve ging om een achterhoedegevecht, maar om een fundamenteel conflict tussen de radicale vernieuwer Paulus en de op het jodendom georiënteerde Oerkerk van Jeruzalem, en dat voornoemd conflict feitelijk pas als neveneffect van de Joodse Oorlog door de Romeinen onbedoeld en onbewust

ten gunste van eerstgenoemde werd beslecht.

De teneur van het voorgaande is hoe dan ook duidelijk. De Wet was met de komst van de Messias definitief buiten werking gesteld, en ze was dientengevolge niet meer dan een voorbijgaande fase in de betrekkingen tussen mens en Opperwezen geweest. Nochtans was ze daarom niet minder een onontbeerlijke fase, want in de *Rijmbijbel* werd, onafhankelijk van Comestor, op het breukvlak tussen de oudtestamentische en de nieuwtestamentische geschiedenis betoogd:

> Dese II wette, de niewe ende doude,
> Ware iemen dies merken woude,
> Bedieden die II muelenstene.
> Men mochte nemmermeer de bloemen rene
> Algader uten corne halen,
> Men moest tusscen die II malen.
> Merct dat men teerst te ligghen pleghet
> Den nedersten, die stille leghet;
> Hi leghet recht in diere ghebare
> Als of hi cranken orebare
> Dade, al es hi daer gheset:
> Ende dit bediet die Oude Wet
> Die lettel zielen te hemele brochte
> Ende lettel orboren wrochte.
> Mar dander steen, die boven leghet,
> Die es die te lopene pleghet
> Omtrent, met snelre vard;
> Hi <h>aest, hi pijnt ende hi ghebard
> Als diet al werct dat men hem sent:
> Ende dit es tNiewe Testament
> Dat ons te verstane doet
> Hoe men sal met groter spoet
> Hemelrike ter zielen ghewinnen.[109.]

Langs die weg werd ook de schijnbare tegenspraak tussen omschrijvingen als ‘ons Heren wet’ enerzijds en ‘niet Gode [...] vercoren’ anderzijds opgelost. Het Oude Verbond was een strikt provisorische aangelegenheid, door God in het leven geroepen ten behoeve van een geprivilegieerde minderheid totdat de door de komst van Zijn Zoon ingeluide periode van het Nieuwe Verbond het behoud van allen die oren hadden om te horen, mogelijk zou maken.

De geloochende Messias

> *Omdat het merendeel der joden had geweigerd Jezus als zijn Messias te erkennen, waren de heidenen uitverkoren om samen met joden die wél in Christus geloofden het nieuwe volk Gods te vormen.*

De vraag of de Wet achterhaald was of niet, vormde een splijtzwam in de betrekkingen tussen christenen enerzijds en joden anderzijds, maar geenszins de enige. Zoals in de voorgaande paragraaf tot uitdrukking is gekomen, sloten de judaïzerende christenen zich in dit opzicht goeddeels aan bij de orthodoxe joden. Eerstgenoemden trokken echter één lijn met hun tegen iedere vorm van observantie gekante geloofsgenoten waar het Jezus' aanspraken op het Messiasschap betrof. Veel meer nog dan op het punt van de Wet, lag hier naar de mening van Maerlant het fundamentele onderscheid tussen joden en christenen, want een judaïzerende christen was in zijn visie dan misschien wel een onvolmaakt christen, maar daarom nog niet minder een christen. De twistappel als zodanig mag bekend worden verondersteld. Terwijl de joden tot op de dag van vandaag geduldig wachten op de komst van de Messias, stellen de christenen dat deze reeds is verschenen in de persoon van Jezus van Nazareth. Ik wil niet ingaan op de verschillende interpretaties die door respectievelijk joden en christenen worden verbonden aan het begrip Messias, maar me in het navolgende beperken tot de vraag welke invloed de joodse loochening van de aan Jezus toegeschreven messianistische pretenties naar de mening van Maerlant heeft uitgeoefend op de plaats van de joden in de heilsgeschiedenis.

Volgens de christelijke leer zou de komst van de Messias het behoud der mensheid pas mogelijk hebben gemaakt. Zoals al in het hoofdstuk betreffende het heidendom is uiteengezet, hadden in eerste instantie de joden hiervan moeten profiteren. Hun onwillige houding zou echter hebben bewerkstelligd dat de missie van Jezus en diens volgelingen zich op het heidendom heeft gericht. Nu leent de werkelijke opstelling van Jezus' joodse tijdgenoten zich slecht voor reconstructie, aangezien de evangeliën op dit punt niet zijn gespeend van innerlijke tegenstrijdigheden. Aan de ene kant zou reeds Jezus zich bij leven over de hardleersheid van het joodse volk hebben beklaagd; aan de andere kant werd herhaaldelijk betoogd dat hij juist onder de joden een enorme populariteit genoot, al gaf zijn optreden aanleiding tot de nodige misverstanden, en waren die motieven van zijn volgelingen niet altijd zuiver. Ook in Handelingen worden in één adem massabekeringen onder de joden en vervolging van joodse zijde beschreven. Van deze tweeslachtigheid leggen ook Maerlant en diens zegslieden getuigenis af.[110.]

Voornoemd gebrek aan duidelijkheid zal overigens voor een goed

deel zijn terug te voeren op onzorgvuldigheden van terminologische aard. De evangelisten maakten ogenschijnlijk tamelijk willekeurig gebruik van algemene bepalingen zoals ‘de joden’ enerzijds en meer specifieke bepalingen zoals ‘de opperpriesters’ en ‘de Farizeeërs’ anderzijds. Naar ook bij Maerlant en zijn bronnen aan de dag treedt, lijken vooral de laatstgenoemde groeperingen zich tegen Jezus en diens aanspraken te hebben verzet, aangezien deze een reële bedreiging voor hun bevoorrechte positie vormde. Zo tekende onze dichter bijvoorbeeld bij Jezus' laatste optreden in Jeruzalem aan: ‘Vele heren ghelofden an hem,/ Die waren in Iherusalem,/ Doch ne dorsten sijs niet over een/ Lien dor die Fariseen.’[111.] Dit weerhield hem er overigens allerminst van om elders degenen die Jezus en zijn discipelen het leven zuur maakten, generaliserend aan te duiden met ‘de joden’.[112.] Maar in dit opzicht sloot hij door de bank genomen wederom ten nauwste aan bij zijn bronnen. Hetzelfde geldt trouwens ten aanzien van de mededelingen betreffende de eclatante successen die door de apostelen zouden zijn geoogst in hun streven om zoveel mogelijk joden te bekeren.[113.]

Niettemin was zelfs de meest optimistisch gestemde geloofsijveraar al spoedig duidelijk dat het merendeel der joden vooralsnog geen afstand zou willen doen van zijn voorvaderlijke geloof om toe te treden tot het christendom. Jezus was dood, en daarmee was de zaak voor de meesten onder hen afgedaan, niettegenstaande de, ook bij Maerlant prominent figurerende, oudchristelijke beschuldiging dat hun voormannen er tegen beter weten in alles aan zouden hebben gedaan om diens opstanding voor het volk verborgen te houden (Matteüs 28). Onder de ‘heidenen’ daarentegen manifesteerde zich al vroeg een opmerkelijke belangstelling voor de nieuwe religie. Mettertijd heeft men van de nood een deugd gemaakt door de aanvankelijk niet onverdeeld positief beschouwde missie onder de heidenen tot eerste prioriteit te verheffen, en door belemmerende factoren zoals de verplichting besneden te worden uit de weg te ruimen. De joden hadden deze voor hun zielenheil ongunstige koerswijziging echter in de eerste plaats aan zichzelf te danken, getuige onder meer Maerlants parafrase van Paulus' rede in de synagoge uit Handelingen 13: ‘“Het ware recht, waert u gename,/ Dat twort Gods eerst tot u quame;/ Maer sijnt dat ghijt steect van u,/ So keren wi ten heidinen nu.”’[114.]

Ofschoon Maerlant op eigen gezag beweerde dat ‘de’ joden hierom ‘nijt’ hadden,[115.] mag men vermoeden dat een en ander de meesten van hen in werkelijkheid volslagen onverschillig zal hebben gelaten. Ze zullen echter minder ingenomen zijn geweest met de omstandigheid dat door de christenen *expressis verbis* werd betoogd dat de joden uit hoofde van hun weigerachtigheid hun status van uitverkoren volk, met al den aankleve van dien, hadden verspeeld aan de christenen, die zoals

gezegd in toenemende mate afkomstig waren uit heidense kringen. Hierdoor werd de heilshistorische hiërarchie als het ware op haar kop gezet. Deze rolverwisseling komt misschien wel het meest pregnant tot uitdrukking in het christelijke gebruik om de eigen achterban aan te duiden met 'het ware Israël' (*Verus Israel*). Dit gebruik staat in theologische kringen bekend als de substitutietheorie. Ook Maerlant heeft zich in navolging van Bonaventura enkele malen bediend van de uitdrukkingen 'warachtich volc van Ysrahel' en 'die vraye Ebreeusce', al mag niet worden uitgesloten dat hij in het laatste geval ten onrechte heeft gemeend dat een en ander op de eigenlijke joden betrekking had.[116.] Op de vérstrekkende implicaties van deze zienswijze zal ik in een volgende paragraaf terugkomen. Het volstaat vooralsnog op te merken dat de opvatting dat de christenen de rechtmatige opvolgers waren van de joden, in combinatie met de joods-christelijke concurrentiestrijd om heidense proselieten die gedurende de eerste eeuwen na Christus schijnt te hebben plaatsgevonden,[117.] medebracht dat een christen als Maerlant de bekering van een heiden tot het judaïsme onmogelijk even positief kon beschouwen als voorheen. In dit verband moet bovenal worden gewezen op Maerlants parafrase van een passage uit Jezus' vermaarde rede tegen de schriftgeleerden en de Farizeeërs. De dichter legde in dit verband Jezus de navolgende tirade in de mond:

> 'Wach u, dat ghi met groter pine
> Dorcruupt bede zee ende land
> Om dat ghi ter iuedscer hand
> Eenen heidinen moghet bekeren,
> Ende als ghine dar toe mueghet leren,
> Maectine twivoud argher na das
> Dien, dan hi te voren was.'[118.]

Bij Comestor komt echter duidelijk naar voren dat de oorspronkelijke teneur van het verwijt in kwestie moet zijn geweest dat een dergelijke bekering met name ongewenst was omdat de voormalige heiden geen afstand zou kunnen doen van zijn oorspronkelijke leefwijze ('quia rediens ad vomitum'), en dezelfde zonden een uitverkoren jood zwaarder zouden worden aangerekend dan een per definitie verdoemde heiden.[119.]

Ter afsluiting van deze paragraaf moet nog worden gewezen op een niet onbelangrijk nuanceverschil tussen Maerlant en zijn zegslieden. Waar laatstgenoemden veelal botweg verkondigden dat de uitverkiezing der joden was overgegaan op de 'gentiles', placht Maerlant staande te houden dat ze was toegevallen aan 'die kerstine', die, naar hij uitdrukkelijk betoogde, zowel voormalige joden als voormalige heidenen onder hun gelederen telden.[120.] Nu moet dit onderscheid ook weer niet te

absoluut worden gedacht, want ook Comestor besteedde in bepaalde passages in het voorbijgaan aandacht aan de vereniging van joden en heidenen onder de vlag van het christendom.[121.] Doch alleen Maerlant knoopte aan de geschiedenis van de door de bouwlieden versmade steen die tot hoeksteen werd (Psalm 117/118:22) een wijdlopige typologische beschouwing vast die deze hoeksteen met Christus gelijkstelde, die het jodendom en het heidendom onder de noemer van één nieuwe Wet zou hebben samengevoegd.[122.] Langs die weg bleef het individuele joden altijd mogelijk om via toetreding tot het christendom hun zielenheil veilig te stellen. Hoe het naar de mening van Maerlant met de in het voorvaderlijk geloof volhardende meerderheid der joden moest, zal in de slotparagraaf van dit hoofdstuk aan de orde komen.

De gekruisigde Messias

> *Ofschoon de joden volgens Maerlant Jezus niet eigenhandig hadden gekruisigd, waren ze niettemin verantwoordelijk voor zijn dood.*

Indien het bij het voorgaande was gebleven, had de christelijke kritiek op het moedergeloof zich wellicht beperkt tot een hautaine distantie jegens de verblinde joden, die niet bij machte waren om de tekenen des tijds te verstaan. De joden hadden echter blijkbaar méér op hun geweten dan de loutere loochening van de christelijke Messias, die ook hún Messias had moeten zijn. Volgens een aloud christelijk axioma, dat pas recentelijk onder grote druk van buitenaf op de helling is gezet, zouden ze daarenboven debet zijn geweest aan diens gewelddadige dood.

Nu leent de werkelijke gang van zaken rondom de veroordeling en daaropvolgende terechtstelling van Jezus van Nazareth zich bij gebrek aan betrouwbaar bronnenmateriaal slecht voor reconstructie.[123.] Het lijkt echter per slot van rekening het meest waarschijnlijk dat Jezus het slachtoffer is geworden van een samenzwering tussen de joodse en de Romeinse autoriteiten, die er beiden belang bij hadden om hem het zwijgen op te leggen. Aangezien de werkelijke macht in Judea toentertijd in de handen van de Romeinen lag, lijdt het nauwelijks twijfel dat Romeinse soldaten, waarschijnlijk op bevel van de beruchte procurator Pontius Pilatus, de doodstraf ten uitvoer hebben gebracht.[124.] Of het joodse volk zich, zoals nu en dan wordt beweerd, unaniem in deze gang van zaken kon vinden,[125.] is gezien de populariteit die Jezus zou hebben genoten zeer de vraag, maar tot een volksopstand schijnt het niet te zijn gekomen.

In de plusminus een halve eeuw na dato totstandgekomen evangeliën treft men echter een heel andere voorstelling van zaken aan, en niet zon-

der reden. Inmiddels was alle betrokkenen duidelijk geworden dat de jonge Kerk haar aanwas veeleer uit heidense dan uit joodse kringen zou moeten recruteren,[126.] zodat het alleen al uit pragmatisch oogpunt geen kwaad kon om de schuld in de schoenen der joden in plaats van die van de Romeinen te schuiven. Teneinde de felbegeerde status van *religio licita* te verkrijgen, was het tevens zaak om geruchten als zou Jezus als een soort van revolutionair door de Romeinse overheid zijn terechtgesteld, de kop in te drukken.[127.] Ten slotte deed zich een kans voor open doel voor in de vorm van de recente verwoesting van Jeruzalem en de Tempel door de Romeinen in 70 na Christus, die door zowel joden als christenen aan de toorn Gods werd toegeschreven, doch vanzelfsprekend uitsluitend door laatstgenoemden met de dood van Diens Zoon in verband werd gebracht.[128.] Op basis van deze overwegingen schilderden de evangelisten een voorstelling van zaken waarin Pilatus en de zijnen slechts een marginale rol vervulden en de werkelijke verantwoordelijkheid bij 'de joden' berustte, die 'als één man' (Lucas 23:18) om Jezus' dood zouden hebben geschreeuwd.[129.] De collectieve schuld die aan het joodse volk werd toegedicht, komt wellicht het meest pregnant tot uitdrukking in de befaamde 'schuldoverdrachtspassage' uit Matteüs 27, waarin Pilatus zijn onschuld betuigde 'En al het volk antwoordde en zeide: Zijn bloed kome over ons en over onze kinderen!' Inzake de fysieke verantwoordelijkheid voor de Kruisiging hielden de evangelisten zich veiligheidshalve enigszins op de vlakte. Nochtans lijken vooral Johannes en in mindere mate Lucas ook op dit punt de joden rechtstreeks aansprakelijk te stellen.[130.]

Met betrekking tot het aan Johannes toegeschreven evangelie is wel in meer algemene zin opgemerkt dat het werk in kwestie '[...] reveals the most pro-Roman and most anti-Jewish attitude of the four [...]'.[131.] Het is derhalve niet zonder betekenis dat latere bewerkers van het bijbelverhaal, waaronder Comestor en Vincentius, zich voor hun relaas van de Kruisiging doorgaans juist op dit Johannesevangelie baseerden. Nu is het Johannesevangelie op dit punt allerminst verstoken van innerlijke tegenstrijdigheden. Ofschoon uit Johannes 19:23 blijkt dat de Romeinse soldaten Jezus hadden gekruisigd, was in vers 16 met zoveel woorden betoogd dat Pilatus Jezus aan de joden overgaf om gekruisigd te worden.[132.] Aangezien Vincentius zich, zoals gezegd, in dezen op Johannes verliet, treft men deze tweeslachtige voorstelling van zaken eveneens in het *Speculum* aan. Zo niet bij Maerlant. Waar de dominicaanse geleerde Johannes' opmerking dat Pilatus Jezus aan de joden overdroeg om gekruisigd te worden, vrijwel letterlijk overnam,[133.] stelde Maerlant onomwonden: 'Doe dedene gheselen Pylate/ [...] / Ende heet dat men<ne> ant cruce doet.'[134.] Dat deze afwijking op een bewuste keuze en niet op een misverstand of toeval berust, blijkt uit beider weer-

gave van de zogeheten brief van Pilatus, een gefingeerd schrijven waarin laatstgenoemde zich ten overstaan van keizer Tiberius zou hebben vrijgepleit van de verantwoordelijkheid voor Jezus' dood. Terwijl Vincentius Pilatus wederom liet beweren Jezus aan de joden te hebben overgedragen, waarop dezen hem hadden gekruisigd, legde Maerlant de procurator de navolgende woorden in de mond: '"[...] ic [...] / [...] dedene gheselen, ende daer naer/ Andie cruce naghelen daer."'[135.] Een en ander is des te opmerkelijker indien men bedenkt dat Maerlant zich al in zijn vroegere Graalroman en *Rijmbijbel* gelijkaardige vrijheden ten opzichte van zijn primaire bronnen had gepermitteerd.[136.]

Nu wisten Vincentius en zijns gelijken ook wel dat de voorstelling van zaken in het Johannesevangelie niet geheel conform de waarheid kon zijn, te meer aangezien christelijke exegeten zich van oudsher met de bovenbeschreven problematiek onledig hadden gehouden. De *Glossa ordinaria* bij Johannes 19:16 verklaarde dan ook dat de frase 'om gekruisigd te worden' niet betekende dat de joden, die dit blijkens Johannes 18:31 al eerder uitdrukkelijk hadden geweigerd, nu opeens wél Jezus uit handen van Pilatus ontvingen, maar dat op die manier hun verantwoordelijkheid onder woorden werd gebracht voor het misdrijf dat Pilatus uitsluitend om hunnentwil beging. Niettemin vertoonde, zoals we hebben vastgesteld, reeds 'vakliteratuur' zoals het *Speculum* de neiging om ten koste van de joden te simplificeren, en deze tendens manifesteerde zich a fortiori in ten behoeve van een lekenpubliek geschreven werken in de volkstaal.[137.]

Men kan slechts gissen ten aanzien van de beweegredenen die aan Maerlants stilzwijgende correctie van zijn hoofdbronnen ten grondslag hebben gelegen. Ikzelf ben geneigd te denken aan een bovenmodaal historisch besef in combinatie met een gedegen bronnenkennis enerzijds, en een mengeling van waarheidsliefde en een hang naar ondubbelzinnigheid en systematiek anderzijds. Inzake dit laatste punt zal het bevattingsvermogen van Maerlants publiek zeker een rol hebben gespeeld. Daarenboven is heel wel mogelijk dat onze dichter in de overtuiging verkeerde dat de joden van een eigenhandige uitvoering van de doodstraf werden weerhouden door religieuze restricties verbonden met Pesach.[138.]

Hoe dan ook staat buiten kijf dat een en ander Maerlant allesbehalve werd ingegeven door de eventuele wens om de joden tegen kritiek van christelijke zijde in bescherming te nemen. Waar Vincentius zich voorafgaand aan de bovenaangehaalde passage namelijk beperkte tot de mededeling dat Pilatus in arren moede zijn handen - versta: in onschuld - waste,[139.] liet Maerlant in aansluiting bij de eerder geciteerde schuldoverdrachtspassage uit Matteüs weten:

Pylatus sine hande dwouch,
Ende seide voer menegen man genouch:
'Ic bem onschuldich; ghi siet an,
Des bloets van desen rechten man.'
Die Jeuden antworden ghinder:
'Up ons come ende up onse kinder!'[140.]

Aangezien het joodse volk zich dus doende collectief en willens en wetens voor de kruisdood van Jezus van Nazareth aansprakelijk had gesteld, ging Maerlant voorbij aan nuanceringen zoals Vincentius' verzekering dat niet álle joden Jezus' dood verlangden,[141.] en diens kanttekening dat ook de verantwoordelijken in de veronderstelling verkeerden hiermede in overeenstemming met Gods wil te handelen.[142.] Al hadden volgens de dichter Pilatus en zijn soldaten de doodstraf ten uitvoer gebracht, de ultieme verantwoordelijkheid zou het totale joodse volk tot in lengte van dagen achtervolgen. Een en ander heeft Maerlant er overigens allerminst toe bewogen om de in christelijke kringen van oudsher omstreden figuur van Pilatus van de weeromstuit een heldenrol toe te kennen, alhoewel Maerlant er geen misverstand over liet bestaan dat deze slechts uit zelfbehoud en met grote tegenzin aan de bloeddorst van het gepeupel tegemoetkwam.

Ook in Maerlants eerdere uiteenzettingen in de Graalroman en de *Rijmbijbel* vervulde de schuldoverdrachtskwestie een prominente rol, ditmaal echter in aansluiting bij de respectieve hoofdbronnen. Desalniettemin trad de combinatie van het joodse initiatief en de Romeinse tenuitvoerlegging bij Maerlant duidelijker aan de dag dan bij zijn zegslieden. In de *Rijmbijbel* betoogde eerstgenoemde namelijk volstrekt ondubbelzinnig:

Doe dede al dar Pylatus
Gheselen den onnoselen Ihesus,
Want het was die Romsce wet.
[...]
Mettien gaf hine also bebloet
Den ridders, dat sine crucen souden,
Also alst die iueden wouden.[143.]

Comestor echter had het wenselijk geoordeeld om, na afwikkeling van de schuldoverdrachtskwestie, in aansluiting bij het Johannesevangelie te beweren dat Pilatus Jezus aan de joden overgaf na hem gegeseld te hebben, niet alleen omdat dit laatste verplicht was onder de Romeinse wet, maar misschien ook opdat de joden, voldaan van het geselen, van verdere wreedheden zouden afzien.[144.]

De bovenbeschreven voorstelling van zaken, volgens welke de joden weliswaar niet fysiek betrokken waren bij de executie van Jezus maar desondanks de eindverantwoordelijkheid droegen, is derhalve door Maerlant binnen het kader van zijn werkzaamheden als geschiedschrijver stelselmatig uitgedragen. Niettemin veroorloofde hij zich in zijn exegetische commentaren en moralisaties nu en dan een kleine 'verspreking' in de trant van 'de joden, die Jezus hebben gedood.'[145.] Doch in overdrachtelijke zin waren het, in de visie van Maerlant, inderdaad de joden die Jezus hadden gekruisigd. Jezus was immers ter dood gebracht overeenkomstig hun wil, en dat ze er, om welke reden dan ook, de voorkeur aan hadden gegeven om de Romeinen de daad bij het woord te laten voegen, maakte hun schuld er in Maerlants ogen allesbehalve minder om.

De Wraak van Jeruzalem

> *God had de joden voor hun wandaden gestraft met de verwoesting van Jeruzalem. Maerlant en Josephus.*

Nu zal men hierbij wellicht aantekenen dat de dood van de Messias volgens de christelijke leer noodzakelijk was voor het behoud der mensheid, zodat de christenen de joden eigenlijk dankbaar zouden moeten zijn voor hun bemoeienissen ten dezen. Deze gevolgtrekking, die inderdaad door sommige vermetele joodse apologeten quasi-serieus is verdedigd, werd van christelijke zijde verworpen op grond van het argument dat de joden weliswaar (vanuit heilshistorisch gezichtspunt beschouwd) goed hadden gedaan, maar met de verkeerde bedoelingen.[146.] Dat de joden huns ondanks het mensdom een dienst hadden bewezen, deed met andere woorden niets af aan het feit dat ze zwaar hadden gezondigd tegen God. Deze zou Zich echter niet onbetuigd hebben gelaten, en Zijn voormalige gunstelingen voor de dood van Zijn Zoon, de vervolging van diens discipelen, alsmede hun voortdurende ongeloof hebben gestraft met een aantal concrete represaillemaatregelen. Deze zienswijze vindt men heel sterk in het werk van Maerlant vertegenwoordigd, waarbij in het bijzonder frappeert hoe sterk de wraakidee in zijn denkpatroon ook bij deze kwestie aan de dag treedt.

Als de meest evidente manifestatie van Gods toorn werd in het algemeen de desastreuze afloop van de joodse opstand van 66-70 AD beschouwd. Terugblikkend op de recente verwoesting van Jeruzalem door de Romeinen onder leiding van keizer Vespasianus en diens zoon Titus, hebben reeds de evangelisten deze catastrofe met de opstelling der joden jegens Jezus in verband gebracht door hem bij leven voort-

durend te laten vooruitwijzen naar het onheil dat de joden te wachten stond indien ze zich niet wilden beteren. Maerlant heeft dergelijke prognoses via bemiddeling van zijn primaire bronnen overgenomen, en in navolging van diezelfde bronnen eveneens bepaalde uitspraken van oudtestamentische profeten en dergelijke als voorafschaduwingen van de val van de Heilige Stad geïnterpreteerd. Alhoewel Maerlant, zoals gezegd, in dezen doorgaans bij zijn bronnen aanknoopte, betoonde hij zich herhaaldelijk zekerder van zijn zaak dan zijn zegslieden. Zo stelde hij gedecideerd dat Gods waarschuwing aan het joodse volk uit Exodus 33:5, door Maerlant trouwens ten onrechte als een concreet dreigement weergegeven, betrekking had op de nasleep van de opstand tegen de Romeinen,[147.] terwijl Comestor de Babylonische ballingschap als alternatieve mogelijkheid had geopperd.[148.] Ook achtte onze dichter het niet noodzakelijk om aandacht te besteden aan het gegeven dat de eigenlijke diaspora door vele kleinere werd voorafgegaan.[149.] De diaspora in het kielzog van de verwoesting van Jeruzalem was voor Maerlant een gebeurtenis van uitzonderlijke betekenis, die niet voor enigerlei relativering in aanmerking kwam. Dit blijkt evenzeer uit het feit dat hij aan de Bar Kochba-opstand onder keizer Hadrianus, die definitief in het einde van de joodse rol op het politieke toneel resulteerde, geen enkele aandacht spendeerde.[150.] Daarenboven vertoonde Maerlant in zijn historische beschouwingen de hebbelijkheid om, goeddeels los van zijn primaire bronnen, regelmatig op de 'Wrake van Jherusalem' (de omschrijving in kwestie is overigens niet van Maerlant zelf afkomstig) te preluderen. Dergelijke verwijzingen duiken op in zijn Graalroman, zijn *Rijmbijbel* en zijn *Spiegel*, hetgeen niet geheel toevallig is, daar Maerlant in al deze werken te kennen gaf voornemens te zijn de onderhavige episode daadwerkelijk te behandelen. Helaas beschikken we slechts over de versie van de *Rijmbijbel*, aangezien de dichter bij het schrijven van de *Spiegel* was verhinderd om zijn plannen eigenhandig te verwezenlijken, en de passage in het enige overgeleverde manuscript van de *Graal* verloren was gegaan voordat men een tekstuitgave van dit handschrift had voorbereid. Desondanks lijkt het me nuttig om ook aan dergelijke verwijzingen als zodanig nadere aandacht te besteden.

In het vroegste werk van dit drietal, de Graalroman, stuitte Maerlant op het probleem dat de auteur van zijn hoofdbron, de *Joseph*, het geschiedverloop danig had verbroddeld. Door keizer Tiberius, onder wiens bewind Jezus was geëxecuteerd, te verwarren met Titus, die Jeruzalem had ingenomen, kon deze erudiet onbekommerd staande houden dat God de dood van Zijn Zoon onverwijld op de directe verantwoordelijken had gewroken. Maerlant echter wist heel wel dat bijna een halve eeuw de dood van Jezus van de verwoesting van Jeruzalem scheidde, en hij was dan ook genoodzaakt een plausibele verklaring

voor deze ‘vertragingstactiek’ te geven. Zoals min of meer voor de hand ligt, luidde zijn explicatie als volgt:

> Eer God die wrake komen dede,
> Hi gaf den Joden tijt ende stonde,
> Dat si beteren mochten hoer sonde,
> Die si an Jhesum hadden gedaen:
> Maer zi en wouden, zonder waen.
> Hier ombe dade Onse Here wreken
> Over hem hoer valsche treken
> Ende al der heileger liede bloet.[151.]

Een tweede probleem, naast dat van de chronologie, was gelegen op het punt van de motivatie: wat zou een heidense keizer er toe hebben bewogen om zich in dienst van de God der christenen te stellen? De auteur van de *Joseph* heeft dit dilemma opgelost door te beweren dat Titus' zoon Vespasianus (sic) door toedoen van Christus van melaatsheid was genezen, hetgeen hem er niet alleen toe zou hebben aangezet om diens dood op het joodse volk te wreken, maar ook om tot het christendom toe te treden.[152.] Deze absurde voorstelling van zaken is door Maerlant in hoofdlijnen verworpen. Ofschoon de *Graal* verder geen uitsluitsel geeft, blijkt uit zijn latere werken dat Vespasianus en Titus door hem ondubbelzinnig als heidenen werden beschouwd,[153.] die niet eigener beweging de wraak voor de dood van Gods Zoon ten uitvoer brachten, maar hiertoe van Godswege waren voorbestemd. God beschikte volgens de visie van Maerlant immers óók over het lot van de heidenen, en kon hen desgewenst gebruiken als instrument om degenen onder Zijn aanhangers die Zijn toorn over zich hadden afgeroepen, te tuchtigen.[154.] Dit laat onverlet dat ook volgens Maerlant keizer Tiberius vanwege diens miraculeuze genezing op goede voet met de christenen en op kwade voet met de joden zou hebben verkeerd.[155.]

De zojuist geschetste lijn werd in Maerlants latere werken voortgezet. In de *Rijmbijbel* werd aan de geschiedenis van Elisa en de beren (2 Koningen 2:23-24) een typologische beschouwing vastgeknoopt die de kinderen die de profeet hadden bespot, vergeleek met de joden die met de gekruisigde Christus hun spot hadden gedreven, en de twee beren die deze kinderen daarop verscheurden, met Vespasianus en Titus. Dat er 42 kinderen werden gedood, duidde erop dat Gods wraak op de joden evenzovele jaren op zich zou laten wachten.[156.] In de Eerste Partie van de *Spiegel* ten slotte zinspeelde Maerlant onafhankelijk van Vincentius herhaaldelijk en in niet mis te verstane bewoordingen op het onheil dat de joden blijkens het tweede deel te wachten stond, zodat men het alleen al om die reden bijna zou gaan betreuren dat hij er niet toe is

gekomen om de daad bij het woord te voegen. In dergelijke commentaren bracht Maerlant trouwens ook eerdere wederwaardigheden die de joden ten deel vielen met de hun toegeschreven wandaden in verband, en bovendien omvatten deze wandaden naar zijn mening geenszins uitsluitend de dood van Jezus, maar ook de vervolging der oerchristenen. Zo stelde hij naar aanleiding van een uit de hand gelopen paasviering in Jeruzalem, waarbij naar verluidt dertigduizend doden vielen: 'Dit was, alsemen merct de sake,/ Deerste dach die togede wrake/ Van ons Heren Jhesus bloede.'[157.] Al eerder had hij bij de gevangenneming van Paulus aangetekend:

> Nu hebben die Jueden verdreven,
> Waren si nichten, waersi neven,
> Al meest alle die te samen
> Die waren van kerstijnre namen;
> Ende hier bi so waest trecht,
> Dattem overquam tgevecht,
> Die so dorpre sonden wraken
> Ende so overdadeghe saken.[158.]

Ten slotte besloot de dichter zijn opsomming van het ongerief dat de joden bij wijze van voorproefje van de oorlog met de Romeinen zou zijn overkomen, met een veelbelovend:

> Dusdane plaghe, dusdane dinc
> Den Juedscen volke overghinc,
> Ende dit en was maer een begin
> Van dat hem quam sijnt in,
> Alse die andere paertije sal
> Vertrecken ende ontbinden al,
> Hoe datse die Romeinen verdreven,
> Vercochten ende namen tleven,
> Tytus ende Vespasiaen,
> Die keysers waren, sonder waen,
> Entie Jherusalem entie Jueden
> Begaedden alse quade rueden.[159.]

Alhoewel de dichter er zoals gezegd niet toe kwam dit vrome voornemen eigenhandig ten uitvoer te brengen, is in ieder geval duidelijk dat deze nalatigheid niet aan een gebrek aan enthousiasme zal moeten worden geweten. Tevens staat vast dat de Tweede Partie een onlosmakelijk bestanddeel vormde van het door Maerlant geconcipieerde geheel. Het is jammer dat we nooit zullen weten wat Maerlant van Vincentius' rela-

tief beknopte en terughoudend getoonzette relaas van de ondergang van Jeruzalem zou hebben gemaakt.[160.] We zullen het moeten stellen met de versie zoals die in de *Rijmbijbel* is overgeleverd. Over de omvang van deze versie hebben we in ieder geval niet te klagen, aangezien deze maar liefst een kleine achtduizend verzen beslaat, ofwel ruimschoots een vijfde deel van het totale werk. Deze later onder de titel *Wrake van Jherusalem* bekend geworden verhandeling kwam in de plaats van de parafrase van het bijbelboek Handelingen die door Petrus van Poitiers aan de *Historia scholastica* was toegevoegd.

Het is met het oog op het voorgaande allesbehalve bevreemdend dat de Middelnederlandse dichter op een gegeven tijdstip heeft besloten, bovengenoemde parafrase van de Handelingen der apostelen onvertaald te laten ten gunste van een bewerking van de tekst die bekendstaat als het *Bellum Judaicum.* Deze tekst is nog altijd de voornaamste bron voor historici die zich met de in dit werk beschreven gebeurtenissen bezighouden, en ook in zijn Graalroman gaf Maerlant te kennen zich op dit relaas te zullen baseren. De versie in de *Rijmbijbel* werd door hem als volgt ingeleid:

> Hi [‘mijn goede vrient’] bat mi dat ic vord brochte
> Na de verrisenesse ons Heren,
> Hoe datten met groter eeren
> Die Romeine sident wraken,
> Ende die stad al <t>sticken braken
> Jherusalem, al dar hi was
> Ghepassijt, als[t]ment teersten las.[161.]

De dichter lijkt aan dit verzoek allerminst met tegenzin te hebben voldaan.[162.] Het merkwaardige is echter dat hij tussen het begin[163.] en het eind, ruim zevenduizend verzen later,[164.] van zijn arbeid slechts eenmaal terugkwam op de raison d'être van deze onderneming, namelijk de illustratie van Gods wraak voor de dood van Zijn Zoon en die van diverse ‘heleghe liede’.[165.] Aangezien Maerlant doorgaans blijk gaf heel wel te beseffen dat herhaling de kracht van de reclame is, komt het mij voor dat hij al doende het oorspronkelijke doel dat zijn bewerking diende enigszins uit het oog was verloren. Het lijkt me evident dat de aard van zijn bron goeddeels debet is geweest aan dit in gebreke blijven.

De auteur van het Griekse origineel van het *Bellum Judaicum* was namelijk de joodse legeraanvoerder Flavius Josephus, die veel van de in dit werk beschreven gebeurtenissen als participant of, eenmaal krijgsgevangen, als ooggetuige had meegemaakt. In zijn inleiding noemde Maerlant hem ‘[...] Een iuede dar vele sinnes an lach/ Ende dien de scrifture sere prijst/ Dat hi recht ende warheit wijst.’[166.] En daar lag nu

juist de oorsprong van het probleem. Josephus had zijn populariteit in christelijke kringen immers niet in de laatste plaats te danken aan de algemeen verbreide opvatting dat hij zich in een ander werk van zijn hand, de *Joodse Oudheden*, in zeer positieve bewoordingen over Jezus van Nazareth zou hebben uitgelaten. Hoewel het hier in werkelijkheid waarschijnlijk geheel of goeddeels een latere interpolatie betreft,[167.] beschouwde Comestor, en op diens gezag Maerlant, de bewuste passage die bekend staat als het *Testimonium Flavianum* als authentiek.[168.] Al ging Maerlant in tegenstelling tot sommige anderen niet zo ver Josephus als een crypto-christen te beschouwen,[169.] als 'autoriteit' was hij voor onze dichter boven iedere verdenking verheven.[170.] Juist ómdat Josephus jood was, kon hij door christelijke auteurs als Maerlant zowel in zijn hoedanigheid van verslaggever van de Joodse Oorlog als vanwege zijn vermeende lofzang op Jezus als 'Kronzeuge gegen sein eigenes Volk' worden gebruikt.[171.]

Nu moeten we een onderscheid maken tussen de historische figuur Josephus en de karikatuur die de christelijke apologetiek van hem heeft geschapen. In werkelijkheid schijnt Josephus een Farizeeër met geprononceerde Esseense sympathieën te zijn geweest.[172.] Het staat zo goed als vast dat hij altijd met hart en ziel jood is gebleven, ofschoon hij, met name in zijn verslag van de Joodse Oorlog, niet geheel belangeloos een pro-Romeins standpunt innam.[173.] Of de bovenbeschreven passage in de *Joodse Oudheden* nu echt is of niet; zeker is dat Jezus van Nazareth in het *Bellum Judaicum* nergens ter sprake kwam, laat staan dat de auteur de ondergang van Jeruzalem aan diens gewelddadige verscheiden relateerde. Josephus bracht de wederwaardigheden der joodse natie met allerhande euveldaden van zijn geloofsgenoten jegens elkander, de Romeinen en niet het minst het Opperwezen in verband, maar niet met de eventuele moord op Diens eventuele Zoon.[174.] De Romeinse legerscharen waren ook bij Josephus een instrument Gods, maar een dat werd gehanteerd om de joden voor een gebrek, en niet een overmaat, aan authentiek-joodse geloofsijver te geselen. Het opmerkelijke is nu dat Maerlant zich ogenschijnlijk niet of nauwelijks geroepen heeft gevoeld om zijn zegsman in dit opzicht te emenderen.[175.] De talloze tirades tegen de zelfingenomenheid, de bloeddorst en de verblindheid van het joodse volk, die keer op keer als reden van Gods toorn en dientengevolge als oorzaak van de ondergang van Jeruzalem werden aangevoerd, blijken bij nadere beschouwing bijna steevast vrijwel woordelijk aan Josephus te zijn ontleend. Ik wil beknoptheidshalve met enkele pregnante voorbeelden volstaan. Op een gegeven moment heet het in de *Wrake*: 'God, die tfolc <h>adde verwaten mede,/ Hadde alle salechede/ Den iueden in verdoemenesse ghekeert [...]'.[176.] Dit lijkt op het eerste gezicht een van Maerlants *sweeping statements*, en een toe-

speling op de overdracht van de Goddelijke uitverkiezing op de koop toe, maar blijkt bij consultatie van Josephus niets meer dan een bijna letterlijke vertaling van diens 'Deus autem qui damnaverat populum omnemque viam salutis ad interitum verterat.'[177.] De verzuchting dat als de Romeinen niet waren gekomen, Jeruzalem wel op een andere onverkwikkelijke wijze van de aardbodem zou zijn verdwenen, is evenzeer afkomstig uit de koker van Josephus.[178.] Kan het voorgaande heilshistorisch gezien nog door de beugel, ook anderszins volgde Maerlant Josephus op de voet, waarbij eerstgenoemde niet zelden met zijn vrome beginselverklaring in conflict kwam. Zo heette het onder meer, telkens in navolging van de joodse commentator, dat Titus Jeruzalem helemaal niet wilde verwoesten en dit dan ook slechts deed na tot het uiterste gedreven te zijn;[179.] dat de joodse opstandelingen tijdens hun bewind de stedelingen veel meer schade berokkenden dan de Romeinen ná de verovering,[180.] en dat laatstgenoemden de stad absoluut niet zouden hebben kunnen innemen indien Herodes Agrippa zijn ommuring had kunnen voltooien.[181.] Weliswaar zou volgens Maerlant, die zich hierbij op Handelingen baseerde, de engel Gods deze Herodes voortijdig uit dit leven hebben weggerukt, maar aan deze ingreep lagen blijkbaar beweegredenen van geheel andere aard ten grondslag.

Om een en ander met het eerder geschetste plan Gods in harmonie te brengen, waren welhaast titanenkrachten vereist. Doch Maerlant heeft zoals gezegd Josephus door de bank genomen op de voet gevolgd, en slechts nu en dan via het inlassen van een welgekozen invectief of een enkele dichterlijke tirade of christianocentrische interpolatie iets van zijn oorspronkelijke bedoelingen laten doorschemeren. Zo tekende Maerlant bij een onderlinge slachtpartij in Jeruzalem, waarbij twaalfduizend hooggeplaatste joden het leven zouden hebben gelaten, op eigen gezag aan: '[...] dits iammer grod,/ Soude iemen om die iueden mesbaren.'[182.] Alleen Maerlant achtte het de moeite waard om de dood van Jacobus Minor onder de hogepriester Ananus op te tekenen;[183.] alleen Maerlant besteedde aandacht aan het optreden van Herodes Agrippa tegen de apostelen, al liet hij, in tegenstelling tot Petrus van Poitiers, ditmaal de vermeende betrokkenheid van het joodse volk bij deze actie onvermeld.[184.] Maar het bleef over het geheel genomen bij kruimelwerk. Vermeldenswaard is in dit verband ook dat Maerlant geen aandacht schonk aan de voor de hand liggende vraag wat er bij de verwoesting van Jeruzalem van de aldaar gesitueerde christengemeenschap was geworden. In zijn latere *Spiegel* zou hij echter beweren dat deze er in was geslaagd zich bijtijds in veiligheid te stellen, hetgeen tussen haakjes door hedendaagse deskundigen ten zeerste wordt betwijfeld.[185.]

Nu moet men in de eerste plaats bedenken dat Maerlant geenszins de enige was die wel eens een steekje liet vallen. Comestor, die de onder-

gang van Jeruzalem trouwens niet heeft behandeld, had in zijn evangeliënharmonisatie naar aanleiding van de aan Jezus gestelde vraag of het geoorloofd was om belasting te betalen (Matteüs 22:15 e.v.), doodgemoedereerd aangetekend dat de joodse scrupules daaromtrent ten grondslag lagen aan het conflict met de Romeinen, hetgeen de Wrake Gods als het ware impliciet tot een ordinaire belastingtwist reduceerde.[186.] Belangrijker is echter dat het eindresultaat in ieder geval hetzelfde was. Jeruzalem werd door de Romeinen verwoest en de joden werden over het aardrijk verstrooid, ongeacht welke factoren er nu precies in het spel waren geweest. Vandaar ook dat Maerlant zonder gewetensbezwaren Josephus op de voet kon volgen om pas aan het slot weer de draad van het passieverhaal op te pakken. Over de precieze toedracht van zaken en de exacte motieven der participanten kon men van mening verschillen; hoofdzaak was dat uit het onloochenbare feit van de verwoesting van Jeruzalem en bovenal die van het voornaamste joodse heiligdom, de Tempel, onomstotelijk was gebleken dat God Zich van de joden had afgekeerd.

Het einde der uitverkiezing

> *De gevolgen van de uitverkiezing der christenen voor de plaats der joden in de heilsgeschiedenis.*

God leek evenwel niet van zins om het bij een eenmalige afrekening te laten. Bij Maerlant komt overduidelijk naar voren dat Hij ook structureel Zijn handen van het joodse volk zou hebben afgetrokken ten gunste van de christenen. Een en ander blijkt allereerst uit Maerlants polariserende weergave van aan Jezus toegeschreven uitlatingen aan het adres van zijn joodse tijdgenoten, zoals de categorische mededeling '[...] Dat si no Gods, no Abrahams kinder/ Ne waren [...]',[187.] waarmee het uitvoerige en genuanceerde pleidooi van Johannes 8:30 e.v. werd gereduceerd tot een karikatuur. Maar bovenal komt deze visie tot uitdrukking in de door Maerlant in zijn *Rijmbijbel* ingelaste typologische beschouwingen. Als voorbeeld wil ik het aan de geschiedenis van Jacob en Esau vastgeknoopte commentaar citeren. Volgens Genesis 25 hadden dezen reeds in de moederschoot gevochten, waarop God hun verontruste ouders zou hebben uitgelegd dat dit betekende dat de oudste natie (het nageslacht van de eerstgeboren Esau) de jongste natie (de nakomelingen van Jacob) zou dienen. Een en ander gaat in de *Rijmbijbel* vergezeld van de navolgende interpretatie:

Esau bediet die Iueden
Die nu ru sijn alse rueden
Ende ondercoemen diet.
Dat hi roed was dat bediet
Dat si besmet sijn van den bloede
Dat Ihesus storte, die goede.
Si waren eer van Gode vercoren
Ende hadden van Hem, als wijd horen,
Die wet erst, nu ghelovet mi,
Up den bercgh van Synay.
Mar Iacob, die ionxte man,
Bediet, als ict merken can,
Tkerstin volc dat nu de vaerd
Hevet ten hemelerike waerd.
Wi <h>ebben hem of met groten roeme
Ghewonnen hare ouderdoeme
Ende al haer recht ende al haer ere;
Ende oec sulsi emmermere
Den kerstin<en> sijn onderdaen
Tote dien dat si vallen gaen
An onse ghelove: dit es die strijt
Die God vorseide langhe tijt.[188.]

Gelijkaardige commentaren werden vastgeknoopt aan de historie van Kaïn en Abel,[189.] de ontering van Noach door zijn zoon Cham,[190.] en het op Numeri 13 gebaseerde relaas van de joodse verspieders die een druiventros meenamen uit het beloofde land.[191.] Merkwaardig is dat een voor de hand liggende Saul-David-typologie ontbreekt.[192.] Comestor kon tegenover dit alles slechts een aan Origenes ontleend commentaar stellen dat betrekking had op de zonsverduistering die bij Jezus' sterven zou zijn opgetreden.[193.] In de *Spiegel* schitteren dergelijke typologische excursies door afwezigheid, maar een en ander houdt veeleer verband met het gegeven dat de dichter van hogerhand leek te zijn gemuilkorfd dan met de mogelijkheid dat hij in de tussentijd van gedachten zou zijn veranderd.

De verwijdering tussen de joden en het Opperwezen blijkt eveneens uit het feit dat de eerstgenoemden toebedachte hiernamaalsperspectieven drastisch waren verslechterd. Basilius de Grote zou zich volgens de versie van Maerlant in de navolgende bewoordingen hebben gericht tot zijn joodse lijfarts, die hij met uiteindelijk succes trachtte te bekeren: ‘[...] “du sult ontsterven/ Den duvel, ende Gode uperven.”’[194.] Ook uit een in de *Spiegel* opgenomen Marialegende komt naar voren dat de in het voorvaderlijk geloof volhardende joden een plaats in de hel

was bereid.[195.] Doch het duidelijkst treedt deze zienswijze aan de dag in een tweetal passages die door Maerlant onafhankelijk van zijn primaire bronnen in eerdere werken van zijn hand zijn opgenomen. In het hoofdstuk over het heidendom heb ik al gewezen op de in de *Naturen bloeme* ingelaste uiteenzetting betreffende de pelikaan, waarin werd gesteld dat de jonge pelikanen die bij ziekte van hun ouders op voedseljacht gingen zonder zich om de achtergeblevenen te bekommeren, de heidenen verzinnebeeldden. Evenzo werd inzake die jongen die niet bij machte waren om voor zichzelf te zorgen en dientengevolge in het nest aan ondervoeding bezweken, betoogd: 'Dit sijn die Joeden, die int leste,/ Om dat si traghelike gheloven,/ In die helle bliven versc<r>oven [...]'[196.] Voor alle duidelijkheid recapituleerde de dichter even later: '[...] den dorpre ende den traghen [mijns inziens respectievelijk heidenen en joden]/ Sal Hi [de Ware Pelikaan God] neder in die helle jaghen.'[197.] Het spreekt vanzelf dat de deugdzame jongen, die liefdevol de zorg voor hun gehandicapte ouders op zich namen, de christenen vertegenwoordigden. Tot besluit merk ik op dat Maerlant bij de gelijkenis van de ponden uit Lucas 19, waarin aan het slot wordt verhaald hoe de vorst zijn opstandige onderdanen liet ombrengen, los van Comestor aantekende: 'Aldus sal hi [Christus] die iueden scenden/ Want sine niet vor here ne kenden.'[198.]

Als laatste punt moet worden gewezen op de laatdunkende uitlatingen en negatieve benamingen die onze dichter, goeddeels op eigen gezag, aan het adres van de nieuwtestamentische joden ventileerde. Zo vertoonde hij de hebbelijkheid om 'joden' op 'roden' te laten rijmen,[199.] en bediende hij zich, vooral in zijn bewerking van het *Bellum Judaicum*, met grote regelmaat van negatieve kwalificaties in de trant van 'dat verwatene diet',[200.] 'die keitive',[201.] 'dat verdoemde iuedsce diet'[202.] en 'die quade Jueden'.[203.] Ten slotte moet in dit verband worden opgemerkt dat Maerlant de term 'jood', net als de term 'heiden', blijkbaar op gezette tijden op oneigenlijke wijze als een scheldwoord benutte. Toen de verrader Calchas de Trojanen verzocht om diens gegijzelde dochter vrij te laten, zouden dezen namelijk hebben opgemerkt '[...] dat Calcas/ Argar dan een Jode was;/ Van groter eren ende van goede/ Is hy comen ter armoede.'[204.] En toen Achilles in dubio verkeerde of hij voor de liefde of voor de strijd zou kiezen, sprak de 'Mynne' hem naar verluidt vermanend toe: '"Du tones my Judynnen ghelate,/ Alsofstu van my wouts vaeren./ Du en kennes my niet, twaeren."'[205.] Ofschoon het bovenaangehaalde, strikt genomen, noodzakelijkerwijs op de oudtestamentische joden betrekking moet hebben, lijdt het mede gezien de gebezigde bewoordingen geen twijfel dat de dichter in werkelijkheid hun nieuwtestamentische geloofsgenoten op het oog had. Opmerkelijk is trouwens dat Achilles in het tweede citaat niet werd vergeleken met een jood,

maar met de doorgaans aanmerkelijk positiever beoordeelde jodin.[206.]

Het zal op grond van het voorgaande duidelijk zijn dat de polariteit tussen de oudtestamentische en de nieuwtestamentische joden in Maerlants oeuvre ongemeen sterk aan de dag treedt. Waar eerstgenoemde categorie door hem in de regel uiterst welwillend werd bejegend, liet hij vrijwel geen middel onbenut om van zijn afkeer van laatstgenoemden blijk te geven. Met opzet zeg ik 'vrijwel', want uit de navolgende verhandeling, die betrekking heeft op de vraag of Maerlant een antisemiet mag worden genoemd, zal blijken dat de dichter in tegenstelling tot een toenemend aantal van zijn tijdgenoten niet bereid was om zijn negatieve opstelling jegens de eigentijdse joden tot in haar uiterste consequenties te doordenken.

Maerlant antisemiet?

> *Het onderscheid tussen het 'traditionele' anti-judaïsme en het 'moderne' antisemitisme, en Maerlant als een jodenhater van de oude stempel.*

In de vorige paragraaf is gebleken dat onze dichter zich door een uitermate negatieve houding jegens het nieuwtestamentische jodendom kenmerkte. In het verlengde van deze constatering dringt zich bijna automatisch de vraag op of hij uit dien hoofde als een antisemiet kan worden gekarakteriseerd. Nu moet op voorhand worden opgemerkt dat men als mediaevist bij het toepassen van het begrip antisemitisme de nodige terughoudendheid dient te betrachten. De beladen term antisemitisme is namelijk oorspronkelijk in zwang gekomen om een diepgewortelde, irrationele afkeer van het semitische, in engere betekenis het joodse, volk of ras aan te duiden. Los van de fundamentele vraag of er werkelijk zoiets bestaat als een 'joods ras', lijdt het geen twijfel dat de tijdens de Middeleeuwen in christelijk Europa circulerende anti-joodse sentimenten veeleer een religieuze dan een raciale voedingsbodem kenden. Dientengevolge geven de meeste hedendaagse deskundigen er de voorkeur aan om dergelijke sentimenten met anti-judaïsme in plaats van met antisemitisme aan te duiden. Desalniettemin zijn er tekenen die erop wijzen dat zich in de latere Middeleeuwen gaandeweg een ontwikkeling in de richting van het eigenlijke antisemitisme voordeed. Deze ontwikkeling zou in het bijzonder tot uitdrukking komen in het gegeven dat men, via een mechanisme dat in de psychologie bekendstaat als projectie, de joden naast een vijandige houding tegenover de christelijke religie nu tevens animositeit jegens de christelijke samenleving toedichtte, die tot uitdrukking zou komen in de meest onsmakelijke vor-

men van antisociaal en inhumaan gedrag.

Alvorens nader in te gaan op het onderscheid tussen anti-judaïsme en antisemitisme, en in het verlengde daarvan op de vraag onder welke noemer Maerlants opstelling moet worden gebracht, gebiedt de eerlijkheid aan te tekenen dat dit onderscheid niet geheel onomstreden is, in het bijzonder in de sociale wetenschappen. Zo betoogde de Leidse sociaal-historicus Van Arkel in 1984: 'Tot het tegendeel bewezen is wordt hier aangenomen, dat overal, te allen tijde, Jodenhaat op dezelfde wijze tot stand komt.'[207.] Zijn hypothese heeft echter weinig bijval geoogst, en ook ik heb per saldo geen aanleiding gezien om hem te volgen. Mijn beweegredenen in dezen zullen in de loop van deze paragraaf vanzelf duidelijk worden. Het volstaat vooralsnog op te merken dat nog in 1990 Langmuir zich, in weerwil van al zijn bedenkingen en nuanceringen, geroepen voelde om in zijn studie *History, Religion, and Antisemitism* voor deze aloude begrippentegenstelling te opteren.[208.]

Terwijl, zoals verderop nader zal worden toegelicht, velen de mening zijn toegedaan dat het eigenlijke antisemitisme juist in Maerlants dagen sterk in opkomst was, was het christelijke anti-judaïsme zo oud als het christendom zelf. Vandaar dat het me wenselijk lijkt om eerst de totstandkoming van dit anti-judaïstische gedachtegoed alsmede zijn invloed op Maerlant te behandelen. In de Oudheid was met name binnen de conservatieve intellectuele elite een hautaine distantie ten opzichte van het jodendom wijdverbreid, die we met enige voorzichtigheid met antisemitisch zouden kunnen bestempelen.[209.] Het is echter een misverstand om voetstoots aan te nemen dat de christelijke apologeten om propagandistische redenen bij deze antieke denkbeelden hebben aangeknoopt.[210.] Zoals Flusser het treffend onder woorden heeft gebracht, was het christelijke anti-judaïsme geen min of meer toevallige escapade of concessie aan de pagane *communis opinio*, maar een onlosmakelijk bestanddeel van de christelijke geloofsopvatting.[211.] Enerzijds voorzagen de joden het christendom van een voorgeschiedenis, hetgeen niet alleen noodzakelijk was om tegenover de buitenwacht de veelgehoorde aantijging van nieuwlichterij te ontkrachten, maar ook ten behoeve van de gemoedsrust en het zelfrespect van de christenen zelf. Anderzijds kon - om niet te zeggen moest - men ter rechtvaardiging van de eigen aanspraken op Goddelijke uitverkiezing betogen dat de huidige onderworpen positie der joden het bewijs vormde van de overdracht van Gods gunst op de christenen.[212.] Het spreekt voor zich dat dit laatste punt veel weg had van een *self-fulfilling prophecy*, vooral nadat het christendom tot staatsgodsdienst van het Romeinse Rijk was geworden. Ofschoon de christelijke keizers slechts in uitzonderingsgevallen het bestaansrecht der joden als zodanig betwistten, aarzelden ze niet om met behulp van restrictieve wetgeving hun status van tweederangs-burgers zoveel moge-

lijk te accentueren.[213.] De kern van het christelijke anti-judaïsme bestond, samengevat, uit de overtuiging dat het jodendom een achterhaalde, tot uitsterven gedoemde religie was, wier voortrekkersrol in de heilsgeschiedenis *Deo volente* was overgegaan op de christelijke Kerk.

Het zal met het oog op het voorgaande geen verwondering meer wekken dat we het leeuwendeel der argumenten die Maerlant tegen het jodendom in stelling bracht, reeds aantreffen bij vroegchristelijke auteurs.[214.] Ik noem slechts enkele pregnante voorbeelden. Wederom vooral bij Augustinus vindt men de scherpe tweedeling tussen het oudtestamentische en het nieuwtestamentische jodendom terug. Bij Augustinus is ook heel sterk de, met behulp van Psalm 58/59:12 gerechtvaardigde, gedachte aanwezig dat de contemporaine joden de onwillige getuigen vormden van de christelijke Waarheid. Deze opvatting fungeerde, zowel in de praktijk als in theorie, enerzijds als legitimatie voor hun onderwerping, maar anderzijds ook van hun voortbestaan.[215.] De door Maerlant gehanteerde typologische commentaren die deze repressieve tolerantie tot uitdrukking brachten, waren in diens dagen in veel gevallen reeds eeuwen oud,[216.] en zoals is gebleken, is het veelal niet gemakkelijk om dergelijke commentaren aan een specifieke bron te relateren.[217.] De molenstenen-metafoor die Maerlant gebruikte om de relatie tussen het Oude en het Nieuwe Testament uit te drukken, is reeds in de vijfde eeuw geattesteerd bij Maximus van Turijn,[218.] en 's dichters opvatting dat de apostelen het wenselijk hadden geoordeeld om de Oude Wet eerst geleidelijk af te schaffen, vindt men opnieuw al bij Augustinus verwoord.[219.] De visie dat de joden door hun betrokkenheid bij Jezus' kruisdood Gods toorn over zich hadden afgeroepen ten slotte treedt zoals gezegd reeds bij de evangelisten manifest op de voorgrond, de relatie met de verwoesting van Jeruzalem incluis. Ik aarzel dan ook om Maerlant als een radicaal aan te merken, te meer daar vele meer extreme punten van het traditionele anti-judaïsme, zoals de opvatting dat de Mozaische Wet een straf was voor de joden of dat ze van het begin af aan allegorisch moest worden verstaan, bij onze dichter geen weerklank hebben gevonden. Evenmin sloot hij zich aan bij diegenen die in navolging van Eusebius van Caesarea het oudtestamentische jodendom onderverdeelden in de Hebreeërs, een bevoorrechte minderheid die het christendom voorafschaduwde, en de ‘modale’ joden, die zogezegd nimmer hadden gedeugd.[220.] Voor wat Maerlants concrete bronnen ten dezen betreft moet, naast aan de Kerkvaders en dergelijke, vooral worden gedacht aan exegetische compilatiewerken zoals de *Glossa ordinaria* en de *Aurora*, en wellicht ook aan de hymnen en aanverwant liturgisch materiaal.[221.]

Tot zover het traditionele anti-judaïsme, door Maerlant met verve doch zeker niet met uitzonderlijke heftigheid beleden. Toegegeven, zijn

formuleringen zijn vaak allesbehalve kies te noemen, maar ook in dit opzicht blijkt hij zich bij nadere beschouwing nauwelijks van de vroegchristelijke apologeten te onderscheiden. Nu is men het er door de bank genomen over eens dat zich in de loop der Middeleeuwen gaandeweg een ontwikkeling van het traditionele anti-judaïsme in de richting van het eigenlijke antisemitisme heeft voorgedaan. Er bestaat echter geen overeenstemming over de vraag in welke periode de overgang moet worden gesitueerd. Tot voor kort was men veelal geneigd om de Eerste Kruistocht als keerpunt in de betrekkingen tussen christenen en joden te beschouwen.[222.] Dit heeft verschillende redenen. Ofschoon ook voordien incidenteel lokale pogroms tegen joden voorkwamen,[223.] werden tijdens de aanloopfase van de Eerste Kruistocht ten eersten male joden op grote schaal om hun geloof vervolgd en omgebracht. Bovendien staat het tegenwoordig wel vast dat de schuldigen niet het buitbeluste zootje ongeregeld vormden waarvoor men hen aanvankelijk placht te houden,[224.] en dat religieuze en niet materiële motieven de boventoon voerden: een jood die zich nolens volens tot het christendom bekeerde, zag vrijwel steevast zijn leven en goed gespaard.[225.] Daarbij komt nog dat deze onverkwikkelijke episode ook in de joodse historiografie diepe sporen heeft nagelaten.[226.] Ten slotte valt het op dat de animositeit jegens de joden eveneens in de volkstalige kruistochtepiek sterk aan de dag treedt: in sommige werken lijkt het wel alsof toentertijd niet de moslims maar de joden als de voornaamste vijanden van het christendom werden beschouwd.[227.] Desalniettemin is de traditionele opvatting dat de bewuste periode de voornaamste breuklijn vormde, de laatste jaren steeds meer onder vuur komen te liggen. In weerwil van het onomstotelijke gegeven dat de bovengenoemde pogroms grote gevolgen voor de directe betrokkenen hebben gehad, is men tegenwoordig toch geneigd om aan te nemen dat de Eerste Kruistocht geen blijvende schade aan de joods-christelijke verhoudingen heeft berokkend, en dat de *status quo ante* in de meeste gevallen spoedig werd hersteld.[228.] Dit neemt niet weg dat het gevaar voor herhaling bij iedere volgende kruistocht latent aanwezig bleef, maar aangezien de overheden zich inmiddels terdege bewust waren van dit risico, werden dergelijke initiatieven in de regel tijdig onderkend en, zonodig gewapenderhand, in de kiem gesmoord.

Indien de Eerste Kruistocht geen nieuw stadium in de onderlinge betrekkingen tussen christenen en joden inluidde, dringt zich natuurlijk de vraag op: wat dan wel? Heden ten dage neigt men ertoe om juist de dertiende eeuw, met andere woorden de tijd waarin Maerlant leefde, als van cruciale betekenis te beschouwen.[229.] De studies van Moore en meer recentelijk Richards hebben uitgewezen dat zich in de latere Middeleeuwen een groeiende intolerantie jegens minderheden in het algemeen manifesteerde. Ook en vooral de joden schijnen hiervan het slachtoffer

te zijn geworden. Mede onder invloed van een groeiende bekendheid met het contemporaine jodendom, waarbij men moest vaststellen dat de eigentijdse joden niet zonder meer konden worden gelijkgesteld met hun geloofsgenoten uit de eerste eeuwen van het christendom,[230.] werd voor het eerst sedert de nadagen van het Romeinse Rijk op verschillende fronten een systematisch en supranationaal offensief tegen het joodse geloof als zodanig ingezet, waarbij opnieuw de bedelorden een sleutelpositie bekleedden.[231.]

Binnen deze discussies over de ware natuur van het jodendom speelde met name de sinds korte tijd door christelijke auteurs herontdekte talmud een voorname rol. De reeds eerder genoemde Petrus Venerabilis schijnt de eerste Latijnse auteur te zijn geweest die de talmud onder de aandacht van zijn geloofsgenoten heeft gebracht. Op basis van hetgeen in dit werk was vervat, concludeerde hij dat de contemporaine joden de Wet Gods voor de duivelse talmud hadden verruild, en daarom niet langer aanspraak konden maken op het traditionele gedoogbeleid.[232.] De joden werden, met andere woorden, tot ketters in hun eigen geloof en daarmede vogelvrij verklaard. Vooral de bedelmonniken hebben zich, blijkens de studie van J. Cohen, tot fervente aanhangers van deze redenering verklaard. Het is dan ook niet toevallig dat juist in de dertiende eeuw en juist in franciscaanse en dominicaanse kringen een hoogoplopende discussie werd gevoerd over de legitimiteit van dwangbekering, en meer in het bijzonder over de vraag of joodse kinderen aan de ouderlijke macht mochten worden onttrokken teneinde hun een christelijke opvoeding te verschaffen. Aquino verklaarde zich tegen, maar onder anderen Duns Scotus en niemand minder dan Vincentius van Beauvais bleken voorstanders van deze aanpak.[233.] Anderen, waaronder Ramon Lull, hingen de opvatting aan dat de joden de ‘keuze’ moest worden gelaten tussen bekering of ballingschap.[234.]

Dergelijke kwesties bleven helaas niet altijd tot het vrijblijvende niveau van een academische gedachtenwisseling beperkt. Met steun van de wereldlijke en kerkelijke overheden werd geprobeerd de bovenbeschreven theorie in praktische maatregelen te vertalen. Waar de vroegere apologieën veeleer waren bedoeld om christenen in hun geloof te sterken dan om joden tot het christendom te bekeren, en derhalve een hoofdzakelijk defensief karakter droegen,[235.] kwam nu een aanzienlijke stroom van expliciet tot de joden gerichte geschriften tot stand. Teneinde ervoor te zorgen dat dergelijke boodschappen niet tot dovemansoren bleven gericht, werden joden op grote schaal verplicht om christelijke prediking of openbare discussies tussen joodse en christelijke schriftgeleerden bij te wonen. De talmud, naar verluidt immers de wortel van alle kwaad, werd onder meer onder Lodewijk IX in het openbaar verbrand. Ten slotte werd getracht om de in het geloof van hun voorva-

deren volhardende joden met behulp van een segregatiepolitiek[236.] tot betere gedachten te brengen. Vooral paus Innocentius III heeft in het begin van de dertiende eeuw zijn steentje aan een dergelijke politiek bijgedragen.[237.]

Toch zou het al te gemakkelijk zijn om de verslechtering van de positie der joden uitsluitend op het conto van 'de Kerk' en haar personeel te schrijven.[238.] Hoewel niet kan worden ontkend dat de animositeit van de christenen tegen de joden tot op grote hoogte een geesteskind was van 'de christelijke theologie, die de gemeenschap der gelovigen aan zich zocht te binden door de creatie van een gemeenschappelijke vijand',[239.] hebben gezaghebbende instanties binnen de Kerk altijd getracht om aan deze eigengeschapen animositeit paal en perk te stellen, en excessen te voorkomen. Zo heeft 'de Kerk' de jodenvervolgingen ten tijde van de kruistochten scherp veroordeeld,[240.] en dikwijls waren het juist clerici die de joden tegen hun fanatieke medechristenen in bescherming probeerden te nemen. En hoewel lokale geestelijke hoogwaardigheidsbeklederes nu en dan niet schroomden om hun medewerking te verlenen aan dwangbekering, zijn dergelijke praktijken door het pausdom vrijwel unaniem veroordeeld, in de dertiende niet minder dan in de zesde eeuw.[241.]

Naast de kerkelijke overheden hebben ook de wereldlijke overheden een belangrijke bijdrage geleverd aan de marginalisering der joden. In 1182 werden de joden, vooralsnog tijdelijk, uit Frankrijk verbannen, in 1291 vooralsnog definitief uit Engeland. Een dergelijke politiek was overigens minstens evenzeer door financiële belangen als door religieuze motieven ingegeven.[242.] Van doorslaggevender betekenis bij de 'Entwertung des Judenstatus' en de daarmee verbonden totstandkoming van het welbekende stereotype van de 'Eeuwige Jood' was echter de demoniseringstendens die in de twaalfde en vooral de dertiende eeuw onder brede lagen van de bevolking van Europa opgeld deed. Juist deze tendens is bij de opkomst van het eigenlijke antisemitisme van cruciale betekenis geweest, aangezien onder haar invloed de jood in de ogen van menig christen geleidelijk van ongelovige in onmens veranderde.[243.] Niet alleen werden de joden sedertdien - tot op zekere hoogte terecht - op grote schaal van asociale woekerpraktijken beschuldigd, maar ook van deelname aan een regelrechte samenzwering tegen de christelijke samenleving. Rond het midden van de twaalfde eeuw werden de joden ten eersten male beticht van het plegen van rituele mensenoffers, en later tevens van het praktizeren van een soortement vampirisme op christelijke jongetjes (de zogeheten bloedbeschuldiging);[244.] aan het eind van de dertiende doken hardnekkige aantijgingen van hostieschennis op.[245.] Vooral sedert de pestepidemie van rond 1350 ten slotte circuleerden insinuaties dat de joden in samenwerking met de leprozen het

drinkwater zouden hebben vergiftigd.[246.] Dergelijke loze geruchten lagen niet alleen niet zelden ten grondslag aan bloedige pogroms, maar bleken daarnaast dusdanig hardnekkig dat men zich er nog in de negentiende eeuw tegen te weer moest stellen.[247.] Met een beperkt resultaat overigens, want de nazi's hebben bij de schepping van hun joodse vijandbeeld met succes aangeknoopt bij dit aloude substraat. Met klem moet worden opgemerkt dat ‘de Kerk’ zich vanaf het begin nadrukkelijk van dergelijke lasterpraat en de bijbehorende onlusten heeft gedistantieerd, wat helaas niet wegneemt dat vele, soms prominente clerici een persoonlijke bijdrage aan het bovenbeschreven demoniseringsproces hebben menen te moeten leveren.

Een kunstuiting staat nooit los van de samenleving waarbinnen ze totstandkomt. Het lijdt dan ook geen twijfel dat de literatuur een belangrijke rol heeft gespeeld bij de popularisering van dergelijke nefaste opvattingen. Niet alleen vonden hostiemirakelen en rituele-moordlegenden een dankbaar onthaal bij conjunctuurgevoelige schrijvers, maar ook kwam het omgekeerd regelmatig voor dat de publieke opinie door een bijzonder aangrijpende preek of toneelopvoering tot een hardhandig optreden tegen de joodse medeburgers werd aangezet.[248.] Wederom vooral in de loop van de dertiende eeuw raakte de volkstalige literatuur meer en meer van het antisemitisme *in statu nascendi* doordrenkt.[249.] Nog recentelijk heeft een expert op dit gebied met klem betoogd: ‘Am Ende der Entwicklung des Judenbildes in der deutschen Literatur des Mittelalters sind alle Varianten antijüdischer Vorurteile vorhanden, die zusammen *den* Fundus bilden, aus dem der Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts sich bedienen konnte - und sich bis heute bedient.’[250.] In het resterende deel van deze paragraaf zal puntsgewijze worden geinventariseerd in hoeverre dergelijke denkbeelden in het oeuvre van Maerlant aan de dag treden.

Alvorens nader in te gaan op de vraag welke anti-christelijke wandaden Maerlant de joden wél en welke hij hen níet wenste toe te schrijven, vestig ik de aandacht op een tweetal preliminaire kwesties van essentieel belang. In de eerste plaats wijs ik er nogmaals op dat de dichter een over het geheel genomen zeer welwillende houding jegens het oudtestamentische jodendom tentoonspreidde. Op voorhand duidt deze omstandigheid veeleer op een anti-judaïstische dan op een antisemitische geesteshouding. In dezelfde richting wijst in de tweede plaats het gegeven dat Maerlant blijk gaf de bekering van een jood tot het christendom zeer positief te beoordelen en bovendien, een enkele uitzondering daargelaten, de oprechtheid van zulke proselieten niet in twijfel trok. Velen onder zijn geloofsgenoten daarentegen plaatsten, mede in het licht van de slechte ervaringen die men in het verleden had opgedaan met geloofsdwang, op voorhand grote vraagtekens bij de inte-

griteit van voormalig joodse neofieten, waardoor eerstgenoemden des te meer in hun overtuiging van de *perfidia Judaeorum* werden gesterkt. Vanuit die visie beschouwd, waren initiatieven om de joden te bekeren reeds bij voorbaat gedoemd tot mislukken, aangezien de ingekankerde onbetrouwbaarheid en kwaadwilligheid van de joden hen er in het gunstigste geval toe zouden bewegen om uit oneigenlijke motieven slechts in schijn tot het christendom over te gaan. Maerlant gaf evenwel eensluidend te kennen dat voor hem een jood een heropvoedbare aanhanger van een inferieur geloof was, en niet een erfelijk belaste telg van een inferieur ras.[251.] Een jood die zich tot het christendom bekeerde, hield in zijn ogen automatisch op jood te zijn, en was althans in beginsel een volwaardig christen.

Inzake de al dan niet door Maerlant aan de joden toegeschreven wandaden lijkt het me wenselijk om een onderscheid te maken tussen aantijgingen die een grond van waarheid of ten minste waarschijnlijkheid bezaten, en fantastische beschuldigingen die aan de individuele of collectieve verbeelding waren ontsproten en gelieerd waren aan de totstandkoming van het stereotype van de demonische jood. Het zijn namelijk de beschuldigingen van de laatste soort die worden geacht de opkomst van het eigenlijke antisemitisme te markeren.

Wat om te beginnen de eerste categorie betreft, moet allereerst aandacht worden besteed aan de openlijke vijandigheden waaraan de joden zich, in het bijzonder in de eerste eeuwen van het christendom, jegens christenen schuldig zouden hebben gemaakt. Dergelijke vijandigheden werden door Maerlant bij gelegenheid opgetekend, doch hiermee sloot hij ten nauwste bij zijn directe bronnen aan, die overigens op hun beurt weer aanknoopten bij de vroegchristelijke traditie zoals deze reeds in het Nieuwe Testament ligt verwoord. Toen de machtsstrijd definitief in het voordeel der christenen was beslist, zouden de joden hun verzet tegen het christendom hebben verlegd naar het terrein van terroristische acties enerzijds en dat van collaboratie met machtiger tegenstanders der christenheid, in casu de moslims, anderzijds. Wat het eerstgenoemde punt betreft, valt feitelijk weinig meer te melden dan de, door Maerlant overigens vrijwel woordelijk aan Vincentius ontleende, geschiedenis betreffende het levenseinde van Karel de Kale, die door ‘een valsch Juede’ vergiftigd zou zijn.[252.] Uit dit vermoedelijk goeddeels legendarische relaas spreekt tussen haakjes duidelijk de ambivalente houding die christenen koesterden ten opzichte van de talrijke joden die in de medische professie emplooi hadden gevonden.[253.] Wat betreft de kwestie van de collaboratie met moslimvorsten betoonde de dichter zich spraakzamer, en vooral aan de legende van kalief Yazid II, die op instigatie van een jood tot een iconoclastische campagne zou zijn overgegaan, werd door hem uitvoerig aandacht besteed. Doch ook in dit opzicht

volgde hij het *Speculum* op de voet,[254.] en het gaat dan ook te ver om hem van 'vijfde colonne'-paranoia te verdenken.[255.] Als het ware bij wijze van tegenwicht liet Maerlant trouwens niet onvermeld dat een jodin zich verdienstelijk zou hebben gemaakt door een poging om Mohammed te vergiftigen.[256.] Dat Mohammed daarenboven een oude jood die hem zou hebben belasterd, op een lafhartige wijze om het leven had laten brengen, vindt men echter slechts bij Vincentius vermeld.[257.]

Ter afsluiting van deze materie wil ik de aandacht vestigen op een uiterst belangrijke bevinding van negatieve aard. Hoewel Maerlant in verschillende werken van zijn hand in de stelligste bewoordingen woekerpraktijken heeft veroordeeld[258.] en hoewel hij terdege op de hoogte was met het gegeven dat het joden verboden was om elkaar, maar toegestaan om andersdenkenden rente in rekening te brengen,[259.] heeft hij zulke praktijken naar mijn weten nergens met zoveel woorden met het jodendom in verband gebracht. De incidentele joodse financier die in zijn oeuvre optrad, deed dit op persoonlijke titel, en niet als representant van het jodendom als geheel.[260.] Ik houd het per saldo voor bijzonder waarschijnlijk dat hieraan niet zozeer een aarzeling om de joden zwarter af te schilderen dan noodzakelijk was, als wel 's dichters gebrek aan praktijkervaring ten grondslag heeft gelegen. Het stereotype van de joodse woekeraar was immers, hoe men het ook wendt of keert, niet gespeend van een zeker waarheidsgehalte.[261.] Ik zal binnenkort terugkomen op de vraag in hoeverre Maerlant in persoonlijk contact met het contemporaine jodendom zal hebben gestaan.

Waar Maerlant zich ten aanzien van dergelijke, tot op bepaalde hoogte gerechtvaardigde beschuldigingen al zeer terughoudend betoonde, bewaarde hij het stilzwijgen met betrekking tot hun meer fantastische pendanten die, zoals eerder is gebleken, juist in zijn dagen opgang maakten, zoals de rituele moord-beschuldiging, de bloedbeschuldiging en de aantijging van hostieschennis. Nu zullen kenners mij tegenwerpen dat in de *Spiegel* wel degelijk legenden omtrent de mishandeling van kruisbeelden door joden figureren, die na ontdekking ofwel in massabekeringen, ofwel in slachtpartijen onder de betrokken joodse gemeenschap culmineerden.[262.] Op zichzelf beschouwd is dit juist, maar toch moet men hierbij twee zaken goed in het oog houden. Ten eerste bestaat er bij nadere beschouwing wel degelijk een significant verschil tussen het maltraiteren van een kruisbeeld en dat van een geconsacreerde hostie: het eerste verbeeldt Christus, de tweede ís Christus. Een jood die een kruisbeeld mishandelde, was niet minder schuldig dan zijn geloofsgenoot die zich aan een hostie vergreep, maar zijn misdrijf gold wél als minder ernstig. Ten tweede waren dergelijke legenden, in tegenstelling tot die op het gebied van rituele moord, hostieschennis en wat dies meer zij, toentertijd al eeuwen oud, en ze stamden

buitendien grotendeels uit het oostelijk deel van het voormalige Romeinse Rijk. Om precies te zijn dateren ze veelal uit de tijd van de iconoclastische controverse, en dit berust allerminst op toeval. Met behulp van dergelijke mirakelverhalen, waarin van de wonderbaarlijke kracht die in een afbeelding van Christus aan het kruis school, werd verhaald, trachtten de iconodulen hun iconoclastische tegenstanders te overtuigen van de legitimiteit van de beeldenverering. De joden vervulden in dit verband slechts een aangeversrol, en of ze zich nu bekeerden dan wel collectief over de kling werden gejaagd, deed in wezen nauwelijks ter zake, al was het uiteraard mooi meegenomen indien kon worden betoogd dat zélfs de van nature niet alleen antichristelijke maar ook radicaal tegen iedere vorm van beeldenverering gekante joden hun ongelijk hadden moeten erkennen.[263.]

In Maerlants tijd was de oorspronkelijke bestaansreden van dergelijke legenden reeds lang in vergetelheid geraakt, maar dit neemt natuurlijk niet weg dat hij, als overtuigd iconoduul,[264.] graag van het miraculeuze optreden van beeltenissen van Christus en diens heiligen verhaalde. Als er bovendien joden werden bekeerd, was dit vanuit zijn visie geredeneerd zoveel te beter. Van groter gewicht is in dit verband evenwel de constatering dat de latere legenden betreffende hostieschennis en met name rituele moord voor zover ik heb kunnen nagaan ook door Vincentius zijn veronachtzaamd, terwijl deze in tegenstelling tot Maerlant zijn geschiedverhaal tot in zijn eigen tijd heeft voortgezet. Het gegeven dat zulke contemporaine mythen bij Vincentius ontbreken, is met andere woorden opmerkelijker dan de omstandigheid dat ze in Maerlants voortijdig afgebroken bewerking schitteren door afwezigheid.

Ofschoon deze vaststelling ons moet weerhouden van overhaaste gevolgtrekkingen, is hiermee gelukkig het laatste woord niet gezegd. Maerlant was immers allesbehalve een wereldvreemde en in zichzelf gekeerde kamergeleerde, en gezien de kennis van de literaire en maatschappelijke actualiteit die uit zijn werk spreekt, is het niet bijzonder waarschijnlijk dat dergelijke contemporaine ontwikkelingen hem volledig zouden zijn ontgaan. Hierbij moet men niet uitsluitend aan de ontwikkelingen in het buitenland denken, alhoewel het belang van de banden van Holland met Frankrijk en vooral Engeland geen nadere toelichting behoeft. Maar ook de Nederlanden bleven geenszins van het virus van de jodenhaat verstoken. Ofschoon het, zoals in de volgende paragraaf nader zal worden toegelicht, waarschijnlijk is dat tijdens de Middeleeuwen de joden in de Lage Landen een verwaarloosbare rol speelden en, bijvoorbeeld, de eerste en schijnbaar enige inheemse beschuldiging van hostieschennis in de Nederlanden pas dateert uit het derde kwart van de veertiende eeuw,[265.] vindt men in de uit dit gebied afkomstige literatuur desalniettemin vrijwel ‘alle Varianten antijüdi-

scher Vorurteile' vertegenwoordigd.[266.] Zo duikt de rituele-moordbeschuldiging in deze contreien onder meer op in het *Bijenboek* van Thomas van Cantimpré,[267.] wiens andere grote werk door onze dichter is vertaald. En hoewel Maerlants geestelijke nazaat Boendale de joden nergens van rituele moord en hostieschennis heeft beticht, waaraan volgens Van Gerven een bewust stilzwijgen ten grondslag ligt,[268.] treft men in diens *Boec van der wraken* nochtans wel degelijk aan het adres van de joden gerichte aantijgingen van woekerpraktijken en bronnenvergiftiging aan.[269.]

Niet in de laatste plaats omdat geruchten over een concrete joodse wandaad zich in veel gevallen als een olievlek van de plaats des oorsprongs over geheel Europa verspreidden,[270.] staat het dan ook wel vast dat grosso modo in de literatuur 'de haat tegen de joden optreedt onafhankelijk van het feit of er joden zijn of niet.'[271.] Dat er geen noodzakelijk verband bestaat tussen persoonlijke ervaring met joden en het huldigen van anti-joodse opvattingen, blijkt ten slotte evenzeer uit het feit dat veel 'notoire jodenhaters', zoals Rupert van Deutz en Petrus Venerabilis, in de praktijk amicale betrekkingen met joodse collega-geleerden onderhielden.[272.] Mutatis mutandis geldt hetzelfde ook ten aanzien van Petrus Comestor en Vincentius van Beauvais.[273.] Het feit dat in Maerlants oeuvre wél het traditionele anti-judaïsme en níet of nauwelijks het 'moderne' antisemitisme is vertegenwoordigd, zou ik per saldo dan ook liever in verband willen brengen met een persoonlijke stellingname dan met onkunde ten aanzien van laatstgenoemd fenomeen, al dan niet uit hoofde van onbekendheid met joden van vlees en bloed, te meer daar Maerlant zoals gezegd te kennen gaf de contemporaine ontwikkelingen op zowel het maatschappelijke als het literaire vlak zeer goed te volgen. In hoeverre de respectieve aard en het respectieve gezag van beide stromingen hierbij van betekenis zijn geweest, moet ik noodzakelijkerwijs in het midden laten.

Benevens de bovengenoemde argumenten *e silentio*, beschikken we ook over meer tastbare tekenen die er daadwerkelijk op lijken te wijzen dat de dichter grenzen stelde aan de ontmenselijking en de demonisering der joden. Allereerst blijkt nergens dat Maerlant het eigentijdse jodendom met duivelaanbidding of wat dies meer zij in verband bracht. De enige nieuwtestamentische joden die in zijn oeuvre op strikt individuele basis van intieme betrekkingen met de Boze werden beticht, waren Jacobus' tegenstander Hermogenes en de middelaar uit de traditionele Theophilus-legende.[274.] Daarbij komt dat de dichter anderszins liet blijken individuele joden wel degelijk als menselijke en zelfs sympathieke wezens te beschouwen, die bovendien niet per se vijandig tegenover het christelijke geloof behoefden te staan. Zo liet hij weten dat de vermaarde joodse geleerde Philo van Alexandrië het Alexan-

drijnse christendom zou hebben bewierookt, terwijl Vincentius toch duidelijk had laten doorschemeren dat Philo vooral gecharmeerd was van het judaïzerende karakter van deze gemeente, en haar dan ook zou hebben geprezen 'quasi in laudem gentis suae'.[275.] Binnen het kader van de Marialegenden traden eveneens herhaaldelijk joden op in een positieve rol, hetgeen niet het minst tot uitdrukking komt in het feit dat ze zich uiteindelijk tot het christendom bekeerden. Een van hen zou trouwens al vóór zijn bekering grootmoedig hebben beweerd dat hij Jezus niet als God beschouwde, maar wel als '"een gherecht man/ Ende een propheete"'.[276.] Elders wist onze dichter te melden dat het bovenkleed van Jezus dankzij de jood Simon was gevonden, terwijl de bewoordingen van Vincentius eerder in de richting van een afgedwongen bekentenis dan in die van vrijwillige coöperatie lijken te wijzen.[277.] Ook betoogde alleen Maerlant dat de ketenen waarmee Petrus was geboeid dankzij een joodse gever in christelijke handen waren gekomen.[278.] Ten slotte moet in dit verband worden gewezen op een passage in *Sinte Franciscus leven*, waarin werd beschreven hoe de heilige door omstanders werd aangeroepen om een verdronken kind weer tot leven te wekken. In het voetspoor van Bonaventura liet Maerlant weten: 'Ja, jueden, diere waren mede,/ Van natuurliker ontfarmichede/ Riepen ooc upten helegen man.'[279.] Op het eerste gezicht lijkt het misschien alsof dit joodse meegevoel als zodanig als iets uitzonderlijks werd voorgesteld, maar het werkelijk opzienbarende was natuurlijk gelegen in het gegeven dat zélfs joden zich geroepen voelden om een christelijke heilige om bijstand te smeken.

Ik ken feitelijk maar één passage waarin Maerlant de menselijke kwaliteiten der joden in twijfel lijkt te trekken. In zijn *Heimelijkheid* wordt een pleidooi voor xenofobie geïllustreerd met een anekdote waarin een inslechte jood optrad, die er niet alleen geen been in zag om zijn niet-joodse weldoener te bedriegen, maar ook zo ver ging om te betogen dat het benadelen van andersdenkenden een onverbrekelijk onderdeel vormde van de joodse geloofsleer.[280.] Nu moet onmiddellijk worden aangetekend dat het relaas als zodanig, de joodse schurk incluis, door Maerlant tot in detail is ontleend aan zijn bron, maar nochtans staat buiten kijf dat de door de Middelnederlandse dichter gebezigde bewoordingen scherper van toon zijn dan die in het origineel.[281.] Toch lijkt het me onverstandig om op basis van deze ene passage, die door vele andere wordt weersproken, al te drieste conclusies te trekken. Ofschoon Maerlants precieze opstelling jegens de jood als medemens niet is gespeend van onduidelijkheden en tegenstrijdigheden, is er op grond van het voorgaande dan ook per slot van rekening geen aanleiding om hem een antisemitische geesteshouding toe te schrijven.

De hypothetische jood

> *Maerlant kende het jodendom waarschijnlijk uitsluitend uit de tweede hand, en zijn kennis was bovendien niet helemaal up-to-date.*

Nu is het proto-antisemitisme natuurlijk niet in het luchtledige totstandgekomen. Het christendom wordt van oudsher gekenmerkt door intolerantie ten opzichte van andere godsdiensten, en in de latere Middeleeuwen vormden de joden in grote delen van Europa de enige religieuze minderheid van noemenswaardige omvang. De joden waren bovendien door hun kleding, haardracht, leefwijze en wat dies meer zij duidelijk als zodanig herkenbaar, hetgeen nog eens werd versterkt door een op segregatie gerichte politiek van de zijde van de kerkelijke en wereldlijke overheden. Het zal dan ook geen verwondering wekken dat zich juist in streken met een relatief grote joodse bevolkingscomponent wrijvingen tussen christenen en joden voordeden, en antisemitische denkbeelden het vroegst en het meest virulent vertegenwoordigd waren. Nu moet hierbij onmiddellijk de kanttekening worden geplaatst dat, zoals in de voorgaande paragraaf is gebleken, ook in gebieden waar de joden niet of niet langer woonachtig waren antisemitische denkbeelden in omloop kwamen. Zoals het wel is uitgedrukt, heeft men geen joden nodig om antisemiet te zijn. Dit neemt niet weg dat vooral kwesties die wat minder spectaculair en emotioneel geladen waren dan hostieschennis en kindermoord, toch hoofdzakelijk de gemoederen bezighielden in gebieden waar het jodendom kwantitatief en kwalitatief sterk was vertegenwoordigd.

De vraag of er in de dertiende eeuw noemenswaardige aantallen joden in de graafschappen Holland en Vlaanderen huisden, wordt al geruime tijd onder historici bediscussieerd zonder dat men erin is geslaagd tot overeenstemming te komen.[282.] Het lijkt niettemin per slot van rekening het meest waarschijnlijk dat de joden in deze contreien een weinig prominente - om niet te zeggen verwaarloosbare - rol hebben gespeeld. Deze hypothese wordt door Maerlants oeuvre in ieder geval niet weersproken. De zeldzame tekenen die op het eerste gezicht op een zekere persoonlijke vertrouwdheid met joden van vlees en bloed lijken te duiden, lenen zich, zoals in het navolgende zal worden betoogd, namelijk telkens voor een meer plausibele alternatieve verklaring.

In de eerste plaats schijnt de dichter niet uit de eerste hand kennis te hebben genomen van de joodse geleerde traditie. De verwijzingen naar ‘Ebreusce boeke’ en dergelijke, die op gezette tijden opduiken in de *Rijmbijbel*, blijken steevast terug te gaan op een ‘tradunt Hebraei’ of iets dergelijks bij Comestor.[283.] Aangezien bekend is dat deze zich in

eigen persoon met joodse schriftgeleerden placht te verstaan,[284.] lijkt het me waarschijnlijk dat dergelijke mededelingen oorspronkelijk in hoofdzaak betrekking hadden op de mondelinge overlevering, hetgeen lijkt te worden bevestigd door het feit dat Comestor zich ter afwisseling ook wel van de uitdrukking 'aiunt Hebraei' bediende.[285.] In de tweede plaats lijkt onze dichter evenmin in nauw contact met het joodse leven van alledag te hebben gestaan. Dat hij wist dat de joden nog altijd de sabbat in ere hielden en de rite van besnijdenis praktizeerden,[286.] behoeft ons van een welingelichte en zeer belezen intellectueel geenszins te verbazen. Comestors kennis op het gebied van de joodse gebruiken ging echter veel verder, getuige bijvoorbeeld diens herhaaldelijke verzekeringen dat een bepaalde obscure oudtestamentische zede tot op de dag van vandaag werd geobserveerd.[287.] Ook hieraan zullen zijn nauwe betrekkingen met vooraanstaande leden van de joodse gemeenschap debet zijn geweest. Ten derde lijkt Maerlant nauwelijks de behoefte te hebben gevoeld om met aanhangers van het joodse geloof in discussie te treden over religieuze kwesties. De talloze schimpscheuten en tirades over het 'ongeloof' der joden zullen, zoals gebruikelijk was, naar alle waarschijnlijkheid veeleer voor 's dichters geloofsgenoten bestemd zijn geweest.

Nu zijn er twee plaatsen in Maerlants *Rijmbijbel* die er op het eerste gezicht op lijken te duiden dat hij wel degelijk polemische bijbedoelingen had. Bij Nebukadnezars verwijzing naar 'Des Gods sone' uit Daniël 3:25 (eigenlijk 'een zoon der goden'; Vulgaat echter eveneens 'filio Dei') tekende Maerlant op eigen initiatief aan:

> Wanen quaemt eenen heidinen ane
> Dat hi den Gods Sone noemen soude
> Eer hi mensce werden woude?
> Dits een word dat, sonder baraet,
> Recht ieghen de jueden gaet.[288.]

Dit betreft echter een standaardargument uit het *disputationes*-genre,[289.] en er is al eerder betoogd dat de joodse opponent die de auteurs van dergelijke werken ten tonele plachten te voeren, in het gros der gevallen louter een hypothetische gesprekspartner was. Bovendien placht Maerlant elders soortgelijke specifiek tot de joden gerichte commentaren achterwege te laten wanneer zulke voor apologetische doeleinden populaire bijbelse sleutelpassages aan de orde kwamen, zoals het merkwaardige gebruik van de meervoudsvorm door God in Genesis 1:26.[290.] Ten slotte verdient een episode uit het Nieuwe Testament-gedeelte van diezelfde *Rijmbijbel* onze aandacht. De joden werden ervan beschuldigd de wachters van Jezus' graf te hebben omgekocht om te vertellen

dat zijn lichaam door zijn discipelen was gestolen, en Maerlant verzekerde: '[...] Ende noch <h>eden desen daghe/ Weten de iueden dese saghe.'[291.] Bij nader inzien blijkt deze verzuchting evenwel vrijwel woordelijk te zijn ontleend aan Comestor,[292.] die haar op zijn beurt even letterlijk uit Matteüs 28:15 had overgenomen. De 'actualiteitswaarde' van bovenaangehaalde bewering is derhalve per saldo bijzonder gering.

Tot besluit wil ik erop wijzen dat Maerlant nauwelijks inzicht schijnt te hebben gehad in de historische ontwikkelingen die het jodendom in de loop der eeuwen had doorgemaakt. Een jood was voor hem nog altijd iemand die de Oude Wet van Mozes naleefde onder verwerping van de Nieuwe Wet die door Christus was ingesteld. De gehele talmud-controverse met den aankleve van dien, op grond waarvan de aloude repressieve tolerantiepolitiek ten aanzien van het jodendom ter discussie werd gesteld, lijkt aan hem voorbij te zijn gegaan. Hetzelfde geldt voor de op een nieuwe leest geschoeide, niet zelden van overheidswege geëntameerde discussies met vertegenwoordigers van de joodse gemeenschap, waarbij de nieuwverworven kennis van het Hebreeuws tevens dienst deed om de bewering te ontkrachten dat de christologische interpretatie van het Oude Testament geen schriftuurlijke basis kende.[293.] Maerlant veronachtzaamde de Schriftvervalsingskwestie, bepleitte in zijn typologische commentaren de traditionele apartheidspolitiek, en beperkte zich aangaande de joodse apostaat Petrus Alfonsi, die met betrekking tot de bovenbeschreven koerswijziging ten opzichte van het jodendom een sleutelrol heeft vervuld, tot de vage mededeling dat deze '[...] proevede al openbare,/ Dat tJuedsche volc in dole ware [...]',[294.] terwijl in de uitvoerige excerpten in het *Speculum* de talmud-kwestie en dergelijke wijdlopig aan de orde werden gesteld.[295.]

Men mag derhalve concluderen dat Maerlants joden in de eerste plaats 'theoretische' joden waren, obligate theologische abstracties die nauwelijks bindingen vertoonden met de dertiende-eeuwse werkelijkheid. Maerlants kennis van het jodendom was, anders geformuleerd, 'ein reines Buchwissen ohne jeglichen persönlichen Bezug'.[296.] Voor deze opvatting pleit ook de omstandigheid dat de joden, een enkel incident daargelaten, door hem ogenschijnlijk niet als een reële bedreiging voor de christelijke samenleving werden beschouwd. Niet alleen voelde hij blijkbaar geen behoefte om hen als woekeraars of kindermoordenaars af te schilderen, ook achtte hij de joodse religie geen serieuze concurrente voor haar christelijke pendant. Een en ander komt vooral tot uitdrukking in het gegeven dat hij zo goed als geen aandacht heeft besteed aan christenen die tot het jodendom overgingen.[297.] De enige uitzondering betreft de vermaarde geschiedenis van de Engelse koning Willem Rufus, die kenbaar zou hebben gemaakt tot het jodendom te zullen toetreden indien de joden de christenen in een debat wisten te

overwinnen.[298.] Ik meen derhalve te mogen stellen dat de contemporaine joden voor Maerlant grosso modo uitsluitend in nominale zin vijanden van het christelijke geloof waren. Desgewenst kan men hen ook vijanden van het christendom in ideologische zin noemen, indien men daarbij in gedachten houdt dat hun 'vijandschap' er hoofdzakelijk uit bestond dat ze zich passief tegen bekering tot dit christendom bleven verzetten. Maerlants animositeit jegens de eigentijdse joden was dan ook niet gegrondvest op allerhande wandaden jegens de christelijke samenleving waaraan dezen zich 'noch heden desen daghe' zouden bezondigen, maar geworteld in een ver verleden, toen de joodse aanwezigen bij de kruisiging van de Heiland zichzelf en hun nageslacht met de bloedschuld hadden belast, een bloedschuld die slechts door de doop kon worden weggewassen.

Het overschot zal behouden worden

> *Ofschoon Maerlant niet principieel tegen dwangbekering lijkt te zijn geweest, verkeerde hij in de overtuiging dat aan het einde der tijden alle joden uit eigen wil tot het christendom zouden overgaan. Dit einde der tijden was naar zijn mening nabij.*

Alhoewel de joden in de visie van Maerlant geen reële bedreiging constitueerden, vormde hun aanwezigheid voor onze dichter en zijns gelijken daarom niet minder een reëel probleem. Door het loutere voortbestaan van het 'achterhaalde' jodendom werd het christendom voortdurend met de neus op de betrekkelijkheid van zijn absolutistische aanspraken gedrukt.[299.] Zoals velen onder zijn tijdgenoten putte de dichter troost uit de overtuiging dat álle joden ten langen leste tot het christendom zouden worden bekeerd. Hierbij heeft hij niet in de eerste plaats gedacht aan dwangbekering, ofschoon hij tegen dergelijke initiatieven als zodanig weinig principiële bezwaren lijkt te hebben gekoesterd. Zo liet hij ingenomen weten dat de Visigotische koning Sisebut

> [...] kerstijn was te prisene sere,
> Ende maecte kerstijn daer de Jueden,
> Ende maecte lammere daer van rueden,
> In sijn rike aldore weder,
> Ende warp hare wet ter neder.
> Dese was een vromech here
> Ende te prisene wel sere,
> Want hi die kerstine wel [lees: wet?] helt
> Onbesmet met sire ghewelt.[300.]

Evenmin lijkt Maerlant te hebben gespeeld met de gedachte aan uitroeiing of verbanning der joden, hoewel de incidentele pogrom bij hem weinig emoties schijnt te hebben losgemaakt. Zo bracht hij de voortijdige ondergang van de ongeregelde kruislegers onder Emicho van Leiningen weliswaar in verband met het feit dat '[...] si ten Jueden waert/ Wijch stichten, niet dor de Gods ere,/ Ne maer om haer roven mere',[301.] doch blijkens de daaropvolgende verzen ergerde hij zich meer aan de theologische deviaties van de betrokkenen dan aan hun optreden tegen de joden. Albert van Aken, aan wie Maerlant deze geschiedenis had ontleend, had echter verzuimd om een dergelijke rangorde in de aan de kruisvaarders toegeschreven euveldaden aan te brengen. Daarbij had hij duidelijk zijn afschuw van dit bloedvergieten laten uitkomen, ondanks dat hij in een eerder stadium vertwijfeld had opgemerkt niet te weten of deze moordpartij door het oordeel Gods dan wel als gevolg van een geestelijke dwaling had plaatsgevonden.[302.] Bovendien betoogde hij dat de aan de joden gelaten keuze tussen doopsel en dood uit den boze was, aangezien God een rechtvaardig Rechter was, en niemand tegen zijn wil of onder pressie wilde dwingen zich tot het katholicisme te bekeren.[303.] Van dit alternatief, dat ook door Vincentius is geboekstaafd,[304.] vindt men bij Maerlant geen woord, waarschijnlijk niet alleen omdat hij de kruisbendes zo ongunstig mogelijk wilde afschilderen en zich niet geroepen voelde om hun hebzucht en moordlust te nuanceren, maar ook daar hij met het fenomeen geloofsdwang als zodanig weinig moeite zal hebben gehad. Dat anti-joodse maatregelen op zichzelf voor Maerlant al helemaal geen steen des aanstoots vormden, blijkt ten slotte uit zijn behandeling van de geschiedenis van de verwoesting van een synagoge onder keizer Theodosius I. Ondanks dat hij de daders op eigen initiatief met 'den kerstinen zotten' betitelde, schaarde de dichter zich onomwonden aan de zijde van bisschop Ambrosius van Milaan, die de keizer had gedwongen om diens bevel tot herbouw te herroepen.[305.]

Uit het voorgaande mag blijken dat voor Maerlant de joden in de praktijk in bepaalde opzichten slechts gradueel van de heidenen en moslims verschilden. Weliswaar was het, strikt genomen, niet de bedoeling dat hun bedehuizen met de grond gelijk werden gemaakt en zijzelf zonder aanzien des persoons werden afgeslacht, maar indien dit onverhoopt tóch geschiedde, was er naar zijn mening geen man overboord. Dat hij niettemin de voorkeur scheen te geven aan een politiek van repressieve tolerantie, houdt niet het minst verband met zijn adhesie aan de traditioneel-christelijke gedachte van de eindtijdbekering der joden, ten eersten male verwoord door Paulus in zijn brief aan de Romeinen (met name 9:27 en 11:25-26). Volgens deze algemeen verbreide opvatting zouden de joden zich onvermijdelijk aan het einde der tijden collectief tot het christendom bekeren, al was men het er niet over

eens of Christus nu zou komen nadat alle joden waren bekeerd - hetgeen, zoals in de vorige alinea is gebleken, sommigen tot drastische maatregelen heeft geïnspireerd -, of dat juist alle joden zich zouden bekeren na de wederkomst van Christus.[306.]

Hoewel Maerlant ten aanzien van laatstgenoemde kwestie geen duidelijk standpunt heeft ingenomen, betoonde hij zich heel stellig inzake de uitkomst der gebeurtenissen, waarbij frappeert dat het optreden van de Antichrist in zijn denkpatroon een uitermate belangrijke rol speelde. Jezus zelf zou hebben voorspeld dat de joden, die weigerden hem te ontvangen, deze Antichrist voor de lang verbeide Messias zouden houden,[307.] en in navolging van Comestor besteedde Maerlant uitvoerig aandacht aan de aan Daniël toegeschreven Antichristprofetieën met eenzelfde strekking.[308.] Desondanks was hij er niet minder stellig van overtuigd dat na de dood van de Antichrist de joden hun ongelijk zouden inzien, en zich zouden haasten de ware Christus te erkennen. Hoewel ook Comestor herhaaldelijk terloops zijn vertrouwen in de ultieme bekering der joden uitsprak,[309.] was het toch vooral Maerlant die het tegenwoordige 'ongeloof' van de joden met hun toekomstige terugkeer tot God contrasteerde. Alleen hij tekende bij een eerder optreden van de duivel als pseudo-messias, die erin was geslaagd een groot aantal lichtgelovige joden om te brengen, aan:

> Dus sijn die verdoemde rueden,
> Die quade entie vule Jueden,
> Harde menech waerf bedroghen;
> Want dat si vinden niet en mogen,
> Dat willen si souken tallen stonden.
> Negheen ander Kerst wart vonden
> Dan Jhesus selve, Marien sone,
> Al willen si wederseggen tgone.
> Dicken so sijn sijs gheleert,
> Nochtan bliven si ombekeert
> Die meerre menechte, ende dolen al
> Tote dat Antkerst comen sal.[310.]

En alleen hij voorzag de historie van koning Davids vrouw Michal, die, omdat ze haar echtgenoot toen deze halfnaakt voor de ark danste had bespot, kinderloos - volgens de overlevering in het kraambed - zou zijn gestorven (vergelijk 2 Samuël 6:16 e.v.), van de volgende typologische beschouwing:

> Micol bediet die oude wet,
> De synagoge, die es besmet.

David bediet Marien kint,
Die van hem ward gheboren sint.
Doe soe sach in Iherusalem
Jhesum naect, so<e> spotte met hem
Ende hildene over eenen ribaut.
Bedi ward soe also benaut
Dat soe dar na bleef kindeloes,
Dats sonder vrucht die iet altoes
Te hemelrike comen mach.
Mar up haren leetsten dach
Leesmen dat Micol kint ghewan.
Ten ionxten daghe, houd u hier an,
Sal hare de synagoge bekeren
Ende <h>ouden an de wet ons Heren [de Nieuwe Wet!]
Ende dan sal comen vrucht van hare,
Want altemale die iuedse scare
Blivet dan behouden, dit moet wesen.
Dit meent die geste die wi lesen.[311.]

Uit het bovenaangehaalde komt duidelijk naar voren dat de eindtijdbekering der joden in Maerlants denken een grote rol speelde. In dit opzicht stond hij evenwel niet alleen. Er is echter nog meer aan de hand. Verschillende tekenen wijzen erop dat de eschatologie in zijn denkpatroon een bijzonder prominente plaats bekleedde. In het hoofdstuk over de islam heb ik reeds melding gemaakt van een aantal opmerkelijke eschatologische 'oprispingen' zijnerzijds. Buitendien liet hij, niet zelden onafhankelijk van zijn zegslieden, geen gelegenheid onbenut om aan het toekomstige optreden van Enoch en Elia tegen de Antichrist te refereren,[312.] en besteedde hij met grote regelmaat aandacht aan de verloren stammen Israëls, die door toedoen van Alexander in het Kaspische gebergte zouden zijn besloten om in de eindtijd los te breken.[313.] Maar bovenal moet er in dit verband op worden gewezen dat de 'cultuurpessimist' Maerlant herhaaldelijk met zoveel woorden te kennen gaf dat hij het einde der tijden zeer nabij achtte. De belangrijkste vrijheid die hij zich in zijn *Sinte Franciscus leven* ten opzichte van het origineel heeft gepermitteerd, is dat hij de onderhuidse crypto-Joachitische tendens[314.] heeft aangezet tot een onverbloemde apocalyptiek. Reeds in de proloog van dit werk betoogde hij somber:

[...] de tijt es nu te waren,
Daer die apostel of vorsprac.
Tfolc mint favele ende gemac
Ende om gelt eist datmen waect;

Dus es domesdach genaect.[315.]

En al in de *Rijmbijbel* verzuchtte Maerlant, onafhankelijk van Comestor, naar aanleiding van Jezus' rede tot de schriftgeleerden:

Dit sprac God om dat si plaghen
Vele hoverden in d<i>en daghen,
Ende wacharme, dese dinghe
Sijn nu weder worden ghehinghe.
Om ghewin, om meesters namen,
Staet die clergie al te samen,
Ende niet om der zielen beiach:
Dies wanic <dat> naect die doemesdach.[316.]

In *Der Kerken claghe* ten slotte luidde het onheilspellend:

Daer wijngaert wies ende edel coren,
Sal seker staen distelen ende doren,
Alst ter werelt ende gaet.
Ocht Antkerst nu es gheboren,
Ende sine jongheren lopen voren?
Dorstict segghen, ic wane jaet.[317.]

Men zou er verkeerd aan doen om dergelijke uitlatingen als gratuite *Zeitkritik* te beschouwen. Ofschoon het mijns inziens te ver gaat om Maerlant Joachimisme aan te wrijven,[318.] is onbetwistbaar dat zijn denken in sterke mate eschatologisch was gekleurd. Zodoende kreeg ook de kwestie van de eindtijdbekering der joden een hoogst actueel karakter. Maerlant was in staat om zijn principiële intolerantie jegens andersdenkenden met een zeker passivisme ten opzichte van de joden te verenigen, juist omdat laatstgenoemden na verloop van tijd, wellicht zelfs op zeer korte termijn, vanzelf tot het ware geloof zouden komen. God was Zijn voormalige volk niet vergeten, en ook deze overtuiging zal Maerlant voor een volledige ontmenselijking van de joden hebben behoed. Het mag gezien zijn overtuiging van de imminentie van het eindtijdgebeuren zelfs niet uitgesloten worden geacht dat hij in de hoop - zo niet de verwachting - verkeerde om de bekering der joden nog met eigen ogen te aanschouwen. En ook in dit opzicht onderscheidt zich de christelijke anti-judaïst van de antisemiet.

Besluit

Ook ten aanzien van het jodendom betoonde Maerlant zich een man van uitersten. Enerzijds werd het jodendom van voor de komst van Christus door hem in de meest hooggestemde loftuitingen geprezen; anderzijds werd het jodendom van na de komst van Christus door hem in de meest laatdunkende bewoordingen verguisd. Bij deze koerswijziging blijkt de aan de joden toegeschreven verantwoordelijkheid voor de dood van Christus, in combinatie met hun voortdurende weigering om het Oude Verbond van Mozes voor het Nieuwe Verbond van het christendom te verruilen, de hoofdrol te hebben gespeeld. Maerlants negatieve opstelling tegenover het jodendom kende dan ook een vrijwel uitsluitend religieuze grondslag, getuige het feit dat hij joodse bekeerlingen tot het christendom gretig accepteerde en aan de proto-antisemitische legendenvorming geen aandacht heeft besteed. Naast Maerlants traditionele visie op het karakter van de joods-christelijke controverse, zullen ook zijn gebrek aan vertrouwdheid met het contemporaine jodendom alsmede zijn stellige overtuiging van de eindtijdbekering der joden hem voor een toenadering tot het eigenlijke antisemitisme hebben behoed. Maerlant was een fervent anti-judaïst, dat staat buiten kijf, maar naar het zich laat aanzien ook beslist niet meer dan dat. Evenmin lijkt hij op dit gebied in de loop van zijn carrière een ontwikkeling te hebben doorgemaakt. Om de eerste sporen van het eigenlijke antisemitisme op vaderlandse bodem aan te treffen, zullen we te rade moeten gaan bij zijn minder illustere navolgers.[319.]

Eindnoten:

1. Zie beknoptheidshalve Patschovsky, ‘Judenverfolgung im Mittelalter’, pp. 10-11.
2. Zie m.n. Simon, *Verus Israël*, hfdst. 3.
3. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 1314 en 1961, vs. 4203 en 4429, resp. vs. 2236 en 3638.
4. O.c., m.n. vs. 24485-87, ontleend aan *Historia scholastica* HE: c. 103; *Spiegel historiael* I: i: c. 40, m.n. vs. 10-12; *Speculum* geen aanleiding, en c. 42, m.n. vs. 4-5; andere bewoordingen *Speculum* I: c. 102.
5. *Historia scholastica* Gen.: c. 87, add. 2. Niet bij Maerlant.
6. *Alexanders geesten* III, vs. 724-725. Deze mededeling ontbreekt in de *Alexandreis.* Zie t.a.v. deze en aanverwante kwesties ook J. Daniélou, *Les saints ‘païens’ de l'Ancien Testament* (Parijs 1956).
7. *Rijmbijbel*, vs. 2135-41.
8. O.c., vs. 1033-35. *Historia scholastica* Gen.: c. 29: ‘[...] primus caepit invocare nomen Domini. Forte invenit verba deprecatoria ad invocandum Deum.’
9. *Rijmbijbel*, vs. 34190-91, ed. David, vs. 34223-24: ‘eerst [...]/ Gods pape’. *Bellum Jud.* VII: c. 26: ‘sacerdotum Deo primus’.
10. *Alexanders geesten* IV, vs. 814. *Alexandreis* IV, vs. 235 slechts: ‘templum’.
11. *Spiegel historiael* I: ii: c. 6, cit. vs. 49-52.
12. Vgl. e.g. *Alexanders geesten* IV, vs. 902 met *Alexandreis* IV, vs. 269, en *Spiegel historiael* I: v: c. 13, vs. 14 met *Speculum* V: c. 18.
13. *Spiegel historiael* I: v: c. 44, vs. 46.
14. *Rijmbijbel*, vs. 10297; *Historia scholastica* 2 Reg.: c. 12: ‘vir Deicola’, resp. *Rijmbijbel*, vs. 19531; Comestor geen aanleiding.

15. Zie bijv. *Spiegel historiael* I: vii: c. 100-101; *Speculum* VII: c. 135 vgl.baar.
16. *Rijmbijbel*, cit. vs. 15682-85; *Historia scholastica* Tob.: c. 1 vgl.baar.
17. *Tweede Martijn*, vs. 170 e.v., cit. vs. 181-182.
18. *Speculum* VII: c. 52, niet bij Maerlant.
19. Zie bijv. *Graal/Merlijn*, vs. 58-67; *Joseph*, p. 17 vgl.baar, en *Spiegel historiael* I: vii: c. 34, vs. 11-22; *Speculum* VII: c. 49 vgl.baar.
20. Zie m.n. *Rijmbijbel*, vs. 2892-99 en 24472-87, ontleend aan *Historia scholastica* Gen.: c. 87 resp. HE: c. 103. Vgl. ook *Leken spieghel* I: c. 38, vs. 23-34.
21. *Spiegel historiael* I: ii: c. 4, vs. 21; Vincentius geen aanleiding.
22. *Alexanders geesten* IV, vs. 642; *Alexandreis* IV, vs. 209: 'Hebreos'.
23. *Spiegel historiael* IV: i: c. 8, vs. 82; Vincentius geen aanleiding.
24. *Historia scholastica* Exod.: c. 73.
25. Zie t.a.v. Pompeius vooral *Rijmbijbel*, vs. 20468-72, ontleend aan *Historia scholastica* 2 Mac.: c. 9.
26. *Spiegel historiael* proloog, vs. 42; Vincentius geen aanleiding.
27. Vgl. bijv. *Rijmbijbel*, vs. 9332 met *Historia scholastica* 1 Reg.: c. 19, en *Spiegel historiael* I: ii: c. 29, vs. 59 met *Speculum* II: c. 85.
28. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 14086-87, gebaseerd op Jes. 7:14.
29. *Rijmbijbel*, cit. vs. 9141-42; niet bij Comestor. Zie Van Dalen-Oskam, 'Verdwaalde voorouders', passim.
30. *Rijmbijbel*, cit. vs. 17620; *Historia scholastica* Judith: c. 1: '[...] appositus est ad populum Israel.'
31. *Rijmbijbel*, vs. 18329-31; *Historia scholastica* Esth.: c. 1: 'Et factum est nomen Judaeorum celebre, ita ut plures de gentibus religioni eorum jungerentur.'
32. Zie *Rijmbijbel*, vs. 20685-87; *Historia scholastica* 2 Mac.: c. 19, en *Spiegel historiael* I: vi: c. 19, vs. 36-41; *Speculum* VI: c. 49, ontleend aan Comestor.
33. Zie m.n. *Rijmbijbel*, vs. 19268 e.v.; *Historia scholastica* 1 Mac.: c 5.
34. *Rijmbijbel*, vs. 1968-71; Comestor geen aanleiding.
35. O.c., vs. 2163-67; *Historia scholastica* Gen.: c. 65 slechts: 'Vixit quoque Hismael centum triginta septem annos, et mortuus est [...]'.
36. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 1363-65 en 3297-3301; Comestor in beide gevallen geen dir. aanleiding.
37. *Naturen bloeme* XI: vs. 17, ed. Gysseling, vs. 14868.
38. *Rijmbijbel*, vs. 31371.
39. *Rijmbijbel*, vs. 8416, 16166 en 19526, resp. *Historia scholastica* 4 Reg.: c 35. Men vindt overigens ook bij Boendale en Rudolf van Ems voorbeelden van een dergelijke titulatuur.
40. *Rijmbijbel*, vs. 10276 resp. vs. 5838; Comestor in beide gevallen geen aanleiding.
41. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 33273.
42. *Spiegel historiael* I: v: c. 11, vs. 16.
43. *Rijmbijbel*, vs. 13769.
44. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 14785, 30660 en 32861.
45. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 2127, waar werd opgemerkt dat Abraham 'helechlike ende wel' stierf. Comestor geen aanleiding.
46. *Spiegel historiael* I: vi: c. 1, vs. 17-20.
47. M.n. *Speculum* I: c 109 e.v. en II: c. 3.
48. *Spiegel historiael* III: ii: c 14, vs. 10; *Speculum* XVII: c. 61: 'parvuli innocentium'.
49. *Historia scholastica* HE: c. 12. Niet bij Maerlant.
50. *Spiegel historiael* III: v: c. 3, vs. 42-44; *Speculum* XX: c. 23 slechts: '[...] 120. [annis] vixit [...]'.
51. *Spiegel historiael* III: v: c. 3, vs. 37-39, cit. vs. 38; *Speculum* XX: c. 23: '[...] in vertice montis *ut* Helias [...]'.
52. *Spiegel historiael* III: v: c 3, vs. 49.
53. Zie ook Berendrecht, 'Maerlants "Scolastica" in relatie tot zijn directe bron', pp. 15 e.v.
54. *Rijmbijbel*, vs. 15099-15102.
55. O.c., vs. 16048-49.
56. O.c., cit. vs. 15987; Comestor evenmin aanleiding.
57. O.c., vs. 16054; Comestor evenmin aanleiding.
58. *Clausule van der bible*, vs. 308.
59. *Speculum* XVIII: c. 32, overigens ontleend aan een contemporaine bron; *Spiegel historiael* III: iii: c. 7, vs. 121 vgl.baar.

60. *Legenda*, Mir. c. 1: 5; *Sinte Franciscus leven*, vs. 8314.
61. *Van der Drievoudecheide*, vs. 504-507.
62. *Historia scholastica* Judith: c. 5, resp. *Speculum* III: c. 43.
63. Ook de moslims betichtten Ezra overigens van het al dan niet bewust corrumperen van de bijbeltekst: zie Cohen, *Under Crescent and Cross*, p. 146.
64. *Spiegel historiael* I: iii: c. 25, cit. vs. 6-10. *Rijmbijbel*, vs. 17908-11 vgl.baar.
65. *Alexanders geesten* IV, vs. 1075-78.
66. *Historia scholastica* Esth.: c. 7, resp. *Speculum* V: c. 17.
67. *Speculum* XVI: c. 92. Niet bij Maerlant.
68. *Historia scholastica* Gen.: c. 15, add. 1. Niet bij Maerlant.
69. *Rijmbijbel*, vs. 17966-68; Comestor geen aanleiding. Vgl. onder meer o.c., vs. 25805-08; Comestor geen aanleiding, en *Sinte Franciscus leven*, vs. 1661-62; Bonaventura geen aanleiding.
70. Cit. *Rijmbijbel*, vs. 4987. Vgl. Exod. 31:18 en 32:16.
71. *Historia scholastica* Exod.: c. 77. Niet bij Maerlant.
72. Cit. *Rijmbijbel*, vs. 26680-81; Comestor geen aanleiding.
73. E.g. *Alexanders geesten* IV, vs. 962; Walter geen aanleiding, *Rijmbijbel*, vs. 15153 en 15156; Comestor geen aanleiding, en *Spiegel historiael* I: ii: c. 29, vs. 20; Vincentius geen aanleiding.
74. *Rijmbijbel*, vs. 1761-62, ontleend aan *Historia scholastica* Gen.: c. 50, en *Spiegel historiael* I: i: c. 43, vs. 22-26; *Speculum* I: c. 105 veel uitvoeriger.
75. Zie o.m. Simon, *Verus Israël*, m.n. p. 113.
76. M.n. *Spiegel historiael* I: ii: c. 7, vs. 42-46; cfr. *Speculum* II: c. 25. Zie ook *Sinte Franciscus leven*, vs. 2133 e.v., ontleend aan *Legenda*, c. 4: 11. Een soortgelijke voorstelling van zaken treft men aan in Rudolf van Ems' *Weltchronik*, vs. 12327 e.v.
77. E.g. *Speculum* II: c. 50.
78. O.c. II: c. 13.
79. O.c. VIII: c. 15. Vgl. II: c. 8.
80. O.c. XIX: c. 109.
81. O.c. II: c. 11.
82. O.c. II: c. 25. Vgl. ook II: c. 9.
83. *Alexanders geesten* VII, vs. 1109-10, niet in de *Alexandreis. De imagine mundi* I: c. 15 slechts: '[...] in quo lex a Moyse scribitur accepta [...]'.
84. *Rijmbijbel*, vs. 16024 e.v.; Comestor geen dir. aanleiding.
85. *Spiegel historiael* I: ii: c. 46, vs. 49-52; *Speculum* II: c. 114 slechts: 'Hic fuit exitus regni Hebraeorum [...]'. Vgl. onder meer *Rijmbijbel*, vs. 15077-78; Comestor geen aanleiding.
86. Vgl. bijv. *Spiegel historiael* I: ii: c. 39, vs. 25-30; Vincentius geen aanleiding.
87. *Rijmbijbel*, vs. 20229-34, en *Spiegel historiael* I: v: c. 53, vs. 10-14 en c. 56, vs. 44-49.
88. *Rijmbijbel*, m.n. vs. 14194 e.v.; *Historia scholastica* 4 Reg.: c. 27.
89. *Historia scholastica* Deut.: c. 20; *Speculum* II: c. 52 vgl.baar. Een en ander werd trouwens geadstrueerd met behulp van een beroep op joodse zegslieden!
90. *Spiegel historiael* I: vi: c. 24, vs. 12-14; *Speculum* VI: c. 55 evenwel: '[...] adeo immemor religionis [Herodes was een joodse neofiet] ut homini templum conderet et usum gentilium in Iudaeam induceret.'
91. *Rijmbijbel*, vs. 12073.
92. Wanneer hier van de achterhaaldheid der Wet wordt gesproken, moeten we wel bedenken dat dit om zo te zeggen betrekking had op de uiterlijke vorm. In de middeleeuwse theologie was het gebruikelijk om deze uiterlijke vorm te scheiden van het morele substraat, dat onverminderd van kracht zou blijven. Hoewel Maerlant een en ander niet heeft geëxpliciteerd, speelde dit onderscheid ook bij hem een rol, getuige onder meer het feit dat hij niet aarzelde om in zijn weergave van de Tien Geboden, de constante bij uitstek, 'naaste' door 'evenkerstijn' weer te geven. Zie de paragraaf over het 'christianocentrisme' in het laatste hoofdstuk.
93. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 5495 en 7949. Vgl. ook *Eerste Martijn*, vs. 240.
94. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 27598 en 30210.
95. O.c., vs. 4638-41; Comestor geen aanleiding. Zie ook Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 85-86 en 103.
96. *Rijmbijbel*, vs. 6252-55; Comestor geen aanleiding.
97. *Spiegel historiael* I: ii: c. 6, cit. vs. 43-45; Vincentius geen aanleiding.
98. *Rijmbijbel*, vs. 5223-28, gedeeltelijk gecorrigeerd naar ed. David, vs. 5229-34.
99. *Historia scholastica* HE: c. 117; *Rijmbijbel*, vs. 25010-11.

100. *Rijmbijbel*, vs. 2519-36. De typologische voorstelling van Lea en Rachel als respectievelijk ‘Synagoga’ en ‘Ecclesia’ was vrij algemeen, ofschoon ze bij Riga ontbreekt. Het vervolg betreffende Jozef en zijn broers ben ik echter niet elders tegengekomen.
101. *Rijmbijbel*, vs. 4650-52; Comestor geen aanleiding.
102. *Rijmbijbel*, vs. 11221-23; *Historia scholastica* 3 Reg.: c. 7.
103. *Rijmbijbel*, vs. 4509-12.
104. O.c., vs. 22140-48.
105. *Clausule van der bible*, vs. 397-400.
106. *Spiegel historiael* I: viii: c. 25, vs. 21-40, cit. vs. 28-29. Een en ander ontbreekt op de corresponderende plaats in het *Speculum.*
107. T.a.p., vs. 41-43, niet op de corresponderende plaats bij Vincentius. Vgl. echter *Speculum* VIII: c. 95: ‘[...] legalia [...] paulatim tamen, non subito, Iudaeis erant tollenda.’
108. *Speculum* VIII: c. 91.
109. *Rijmbijbel*, vs. 20936-58. Voor de mogelijke herkomst zie infra.
110. Hierbij zij opgemerkt dat Maerlant naar mijn mening op dit gebied het *Speculum* heeft aangevuld met behulp van een zelfstandige raadpleging van Handelingen, al dan niet in de versie van Petrus van Poitiers.
111. *Rijmbijbel*, vs. 25560-63; *Historia scholastica* HE: c. 137 vgl.baar. Vgl. Joh. 12:42.
112. E.g. *Spiegel historiael* I: vii: c. 13, vs. 84-86, in aansluiting bij *Speculum* VII: c. 24.
113. E.g. *Spiegel historiael* I: vii: c. 43, vs. 53-56, in aansluiting bij *Speculum* VII: c. 70. Vgl. Hand. 6:7.
114. *Spiegel historiael* I: viii: c. 11, vs. 33-36; *Speculum* VIII: c. 10 vgl.baar.
115. T.a.p., vs. 39.
116. *Sinte Franciscus leven*, vs. 1652 en vs. 3830; *Legenda*, c. 4: 4 en c. 7: 9 resp. ‘veri Israelitae’ en ‘verique Hebraei’.
117. Zie o.m. Feldman, *Jew and Gentile*, m.n. pp. 441-442, Simon, *Verus Israël*, hfdst. 10, en Goodman, ‘Jewish proselytizing in the first century’, pp. 74-75. Daartegen echter Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, m.n. p. 65.
118. *Rijmbijbel*, vs. 25485-91.
119. *Historia scholastica* HE: c. 134.
120. Vgl. bijv. *Rijmbijbel*, vs. 5633 e.v. met *Aurora* Num., vs. 237 e.v.
121. Zie m.n. Comestors commentaar bij de gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard uit Matteüs 20, die door Comestor is toegepast op joden en heidenen, door Maerlant echter op individuele christenen: *Historia scholastica* HE: c. 105.
122. *Rijmbijbel*, vs. 11404-23. Vgl. *Aurora* 3 Reg., vs. 179-182.
123. Zie ten dezen beknoptheidshalve mijn ‘T'en zijn de joden niet...’, pp. 3-4.
124. Zie Catchpole, *Trial of Jesus*, p. 271, en Wilson, *Execution of Jesus*, p. 133.
125. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, p. 182.
126. Zie Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, pp. 66-67, en Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, p. 423.
127. Winter, *Trial of Jesus*, hfdst. 6.
128. Zie Windisch, ‘Der Untergang Jerusalems’, m.n. pp. 524-525. Op Maerlants weergave van zaken zal ik in de volgende paragraaf uitvoerig terugkomen.
129. Zie m.n. Ruether, *Faith and Fratricide*, pp. 87-94.
130. Zie Wilson, *Execution of Jesus*, p. 133.
131. Winter, *Trial of Jesus*, p. 151.
132. Ibid., pp. 79-80.
133. *Speculum* VII: c. 41: ‘[...] Iesum flagellis caesum tradidit eis ut crucifigeretur.’
134. *Spiegel historiael* I: vii: c. 28, vs. 31-34.
135. *Speculum* VII: c. 123: ‘“Ego [...] ipsumque flagellatum eorum arbitrio tradidi, qui eum crucifixerunt [...]”’, resp. *Spiegel historiael* I: vii: c. 96, cit. vs. 38-40. In het veel uitgebreidere passierelaas in de *Leken spieghel* is de precieze toedracht van zaken enigszins onduidelijk. In de eveneens opgenomen brief van Pilatus laat Boendale deze echter beweren dat de joden Jezus hebben gekruisigd: II: c. 37, vs. 36-41.
136. Zie t.a.v. de passage in de *Graal/Merlijn*: Harper, ‘T'en zijn de joden niet...’, p. 7. Op het relaas in de *Rijmbijbel* kom ik in het vervolg van mijn betoog terug.
137. Zie Harper, ‘T'en zijn de joden niet...’, pp. 8-9.
138. Maerlant glosseerde nl. bij de aan Joh. 18:31 ontleende weigering der joden om Jezus zelf terecht te stellen omdat ze niemand ter dood mochten brengen: ‘Ja, in dien tiden, als wijt

verstaen', terwijl op de corresponderende plaats bij Comestor de machtsovername door de Romeinen als alternatieve verklaring werd aangereikt: *Rijmbijbel*, cit. vs. 26237, resp. *Historia scholastica* HE: c. 163. Zie Harper, 'T'en zijn de joden niet...', p. 13.

139. *Speculum* VII: c. 41.
140. *Spiegel historiael* I: vii: c. 28, cit. vs. 25-30.
141. *Speculum* VII: c. 40.
142. *Speculum* VIII: c. 15. Vgl. Cohen, 'The Jews as the Killers of Christ', passim.
143. *Rijmbijbel*, vs. 26364-71.
144. *Historia scholastica* HE: c. 167. Voor verdere vb. van Maerlants harmonisatietechnieken zie mijn 'T'en zijn de joden niet...', p. 11.
145. E.g. in de eenhoorn-gelijkenis uit *Naturen bloeme* II: m.n. vs. 3770-71, ed. Gysseling, vs. 4430-31, ontleend aan *De natura rerum* IV: c. 104, vs. 22-23. Zie Einhorn, *Spiritualis Unicornis*, p. 146.
146. Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs*, pp. 562-570, en Wilson, *Execution of Jesus*, p. 76.
147. *Rijmbijbel*, vs. 5104-08.
148. *Historia scholastica* Exod.: c. 74.
149. *Historia scholastica* HE: c. 20, overgenomen in *Speculum* VI: c. 102.
150. In de (niet door Maerlant geschreven) Tweede Partie van de *Spiegel* wordt de Tweede Joodse Oorlog in zeer weinig woorden afgedaan.
151. *Graal/Merlijn*, vs. 629-636. Interpunctie gewijzigd volgens Bouwman, *Aanteekeningen*, p. 17.
152. Een dgl. voorstelling van zaken kwam toentertijd vaker voor: zie Suchier, 'Das altfranzösische Gedicht von der Zerstörung Jerusalems', pp. 161-162.
153. Hierbij moet echter worden aangetekend dat in de *Rijmbijbel* vooral Titus tot op zekere hoogte als een 'Godvrezende' werd voorgesteld. Een en ander was echter gebaseerd op de voorstelling van zaken bij Josephus.
154. Zie het hoofdstuk over het heidendom.
155. *Graal/Merlijn*, m.n. vs. 576-588.
156. *Rijmbijbel*, vs. 13085-95; Comestor geen aanleiding. Een zeer algemene typologie, die onder meer bij Riga en in de *Glossa ordinaria* figureert. Zie m.b.t. de 42 jaar ook o.c., vs. 34821-24.
157. *Spiegel historiael* I: viii: c. 28, cit. vs. 31-33; Vincentius geen aanleiding.
158. *Spiegel historiael* I: viii: c. 27, vs. 1-8; Vincentius geen aanleiding. Vgl. echter *Speculum* III: c. 21, niet bij Maerlant. Vgl. ook de bovenaangehaalde passage uit de Graalroman.
159. *Spiegel historiael* I: viii: c. 30, vs. 47-58; Vincentius geen aanleiding.
160. Het relaas in de Tweede Partie is weliswaar beknopt van omvang, doch uitermate virulent van toon.
161. *Rijmbijbel*, vs. 27089-95; Comestor en Josephus uiteraard geen aanleiding.
162. Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 122-123 beschouwt de *Wrake* als haastwerk op speciaal verzoek. Cfr. echter Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 252-255.
163. *Rijmbijbel*, vs. 27106-15.
164. O.c., vs. 34206-09 en vooral vs. 34821-32.
165. O.c., vs. 30023 e.v. Ed. David, vs. 34175 e.v. is waarschijnlijk niet authentiek.
166. *Rijmbijbel*, vs. 27099-27101.
167. Zie Baras, '*Testimonium Flavianum*', m.n. pp. 340-341. Vgl. ook Montefiore, 'Josephus and the New Testament', pp. 316-318, en Bilde, *Flavius Josephus*, pp. 125-126 en 222-223.
168. *Rijmbijbel*, vs. 21934-59; *Historia scholastica* HE: c. 29. Vgl. ook *Speculum* VII: c. 23, niet bij Maerlant. Het is overigens niet waarschijnlijk dat Maerlant de *Joodse Oudheden* zelfstandig heeft geraadpleegd: zie Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, m.n. p. 194.
169. Vgl. m.n. *Rijmbijbel*, vs. 21936. Zie in meer algemene zin Bilde, *Flavius Josephus*, pp. 125-126 en 222-223.
170. Een en ander kent overigens een precedent in Comestors houding t.o.v. de *Oudheden.* Vgl. Schreckenberg, *Flavius-Josephus-Tradition*, p. 147: 'Josephus steht für Petrus [Comestor] als authentische Geschichtsquelle gleichrangig neben der Bibel und den bedeutendsten Kirchenvätern und wird von ihm für seine Darstellung fast synoptisch herangezogen.'
171. Cit. Schreckenberg, 'Josephus', p. 1156. Vgl. diens 'The works of Josephus', pp. 318-320.
172. Foakes Jackson, *Josephus and the Jews*, p. 75.
173. Vgl. Bilde, *Flavius Josephus*, m.n. p. 77.
174. Schreckenberg, 'Josephus', m.n. p. 1122.

175. I.t.t. Berendrecht, *Proeven van bekwaamheid*, pp. 111 en 123-124, die postuleert dat Maerlant zijn heilshistorische visie als overkoepelend kader aan de materie zou hebben toegevoegd.
176. *Rijmbijbel*, vs. 32788-90.
177. *Bellum Jud.* VI: c. 27.
178. *Rijmbijbel*, vs. 32813-21; *Bellum Jud.* VI: c. 28. In het licht van dergelijke terzijdes merk ik op dat het mij bevreemdt dat Bunte de *Rijmbijbel* 'von einer wohltuenden Sachlichkeit' en '"sine ira et studio"' meent te mogen noemen: 'Jacob van Maerlant und die Juden', p. 90. Cfr. ook Te Winkel, *Maerlant's werken*, p. 65.
179. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 34323-25; *Bellum Jud.* VII: c. 35.
180. *Rijmbijbel*, vs. 31530-37; *Bellum Jud.* VI: c. 10.
181. *Rijmbijbel*, vs. 27185-93 en vs. 31218-20; *Bellum Jud.* II: c. 4 en VI: c. 8.
182. *Rijmbijbel*, cit. vs. 30299-30300; relaas *Bellum Jud.* V: c. 1.
183. *Rijmbijbel*, vs. 27424 e.v.
184. *Rijmbijbel*, vs. 27201-08; vgl. *Historia scholastica* Act.: c. 62.
185. *Spiegel historiael* I: viii: c. 18, vs. 40-44, ontleend aan *Speculum* VIII: c. 95. Vgl. Brandon, *Fall of Jerusalem*, pp. 180-184.
186. *Historia scholastica* HE: c. 129, niet bij Maerlant. Vgl. echter *Rijmbijbel*, vs. 27505 e.v.
187. *Rijmbijbel*, cit. vs. 24335-36; *Historia scholastica* HE: c. 99 vgl.baar.
188. *Rijmbijbel*, vs. 2189-2210. Een algemene vergelijking, die voorkomt bij zowel Riga en Isidorus als in de *Glossa ordinaria.* Slechts in de twee laatstgenoemde gevallen werden echter de uitdrukkingen 'rufus' en 'hispidus' gebruikt. Het argument als zodanig figureert trouwens reeds in rudimentaire vorm in Paulus' brief aan de Romeinen, waarna het door de Kerkvaders verder is uitgewerkt. Zie ook Cohen, 'Esau as symbol', pp. 31 e.v.
189. *Rijmbijbel*, vs. 903-932, vermoedelijk ontleend aan de *Aurora.* Wederom een typologisch commentaar met een lange geschiedenis. Zie Dahan, 'L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel', pp. 80-86, en Mellinkoff, *Mark of Cain*, pp. 92 e.v.
190. *Rijmbijbel*, vs. 1317-30. Dit commentaar vertoont nog de meeste gelijkenis met de corresponderende passage bij Isidorus.
191. *Rijmbijbel*, vs. 5628-48. Vgl. *Aurora* Num., vs. 229-242.
192. Zie Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs*, pp. 397-398.
193. *Historia scholastica* HE: c. 175, niet bij Maerlant.
194. *Spiegel historiael* III: i: c. 30, cit. vs. 67-68; *Speculum* XVI: c. 94 echter: '[...] "Etiam moriaris *peccato*, vivas autem Christo."' Daar staat eerlijk gezegd tegenover dat Maerlant het commentaar bij een latere bekeringsgeschiedenis, 'Multi quoque Iudaeorum hoc exemplo in urbe illa *salvati* sunt', vertaalde met '[...] biden selven bispele/ So *bekeerden* hem liede vele': *Speculum* XXI: c. 78 resp. *Spiegel historiael* III: vi: c. 34, vs. 47-48.
195. *Spiegel historiael* I: vii: c. 82, m.n. vs. 53-56; *Speculum* VII: c. 111 vgl.baar.
196. *Naturen bloeme* III: vs. 2988-90, ed. Gysseling, vs. 7682-84.
197. T.a.p., vs. 3009-10, ed. Gysseling, vs. 7703-04.
198. *Rijmbijbel*, vs. 25764-65.
199. Vgl. bijv. de bovenaangehaalde Esau-typologie en *Rijmbijbel*, vs. 32088-89. Zie t.a.v. de middeleeuwse aversie tegen roodharigen alsmede de associatie tussen joden en rood haar ook Mellinkoff, 'Judas's red hair and the Jews', passim.
200. *Rijmbijbel*, vs. 33193; *Bellum Jud.* VII: c. 7: 'latrones ac tyranni'.
201. *Rijmbijbel*, vs. 33196; *Bellum Jud.* VII: c. 7: 'ei'.
202. *Rijmbijbel*, vs. 31359; *Bellum Jud.* VI: c. 8: 'insidiatores intestini'.
203. *Spiegel historiael* III: v: c. 39, vs. 70; *Speculum* XX: c. 83: 'Iudaei'.
204. *Historie van Troyen*, vs. 14563-66; *Roman de Troie*, vs. 13102 echter: '[...] Diënt que plus est vis d'un chien [...]'.
205. *Historie van Troyen*, vs. 24071-73; *Roman de Troie*, vs. 20708-10 slechts: '"Tu as mostré e fait semblant/ Que tu te vueus partir de mei:/ Mais mout conois poi mon segrei."'
206. Zie t.a.v. dit laatste punt Klein, *Portrait de la Juive dans la littérature française*, pp. 17-20, en Bunte, *Juden und Judentum*, p. 414. Nu beweert Verdam, 'Maerlant's Historie van Troyen', pp. 374-375, dat i.p.v. 'Jode' en 'Judynnen' resp. 'rode' en 'in dynen' moet worden gelezen, hetgeen hij in verband brengt met een kopiistenfout resp. een slordigheid van de tekstbezorgers. Ofschoon de uitgave van de *HvT* zeker geen schoonheidsprijs verdient, zie ik, nadat ik dankzij dr Ludo Jongen microfiches van het handschrift heb kunnen raadplegen, geen noodzaak om hem te volgen. Uiteraard is hiermee niet uitgesloten dat de kopiist zich in de lezing van zijn legger heeft vergist. Wat deze oorspronkelijke lezing betreft, lijken de door Verdam voorgestane

emendaties mij in het geval van ‘Judynnen ghelate’ plausibeler dan in dat van ‘Argar dan een Jode’, vooral gezien de context van de laatstgeciteerde ontboezeming.

207. D. van Arkel, ‘De groei van het anti-Joodse stereotype. Een poging tot een hypothetisch-deductieve werkwijze in historisch onderzoek’, in *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* 10 (1984), pp. 34-70. Cit. p. 35.
208. O.c., hfdst. 14. Zie ook aldaar, pp. 366-368.
209. Zie Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, p. 65.
210. Zoals wordt beweerd door Ettinger, ‘Jew-hatred in its historical context’, p. 10.
211. Flusser, ‘The crucified one and the Jews’, p. 587.
212. Zie Chazan, *Daggers of Faith*, pp. 10-11, en vooral Funkenstein, ‘Basic types of Christian anti-Jewish polemic’, pp. 374-375.
213. Zie beknoptheidshalve Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, pp. 154-155. Voor vb. van deze politiek zie vooral de studie van Schäfer.
214. Zie voor een overzicht van deze argumenten Chazan, *Daggers of Faith*, pp. 15-18. Een bloemlezing van aan het jodendom gewijde uitspraken bij vroeg- en hoogmiddeleeuwse auteurs vindt men bij B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme* (Parijs en Den Haag 1963).
215. Zie voor Augustinus' opvattingen vooral Blumenkranz, ‘Augustin et les Juifs’, passim. Vgl. ten dezen ook de aloude - doch niet bij Maerlant figurerende - legende van de wandelende jood: zie J.J. Gielen, *De wandelende Jood in volkskunde en letterkunde* (Amsterdam en Mechelen 1931) en E. Knecht, *Le mythe du Juif errant* (Grenoble 1977).
216. Zie onder meer Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs*, pp. 394 e.v., diens ‘L'histoire de Caïn et Abel’, passim, en Synan, *Popes and Jews*, p. 151. Wederom Augustinus was overigens de grote wegbereider van de typologische methode: zie Lettinck, *Geschiedbeschouwing*, p. 36.
217. Vgl. Janssens, *Mariale persoonlijkheid*, p. 319.
218. Spitz, *Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, pp. 77-79.
219. Blumenkranz, ‘Augustin et les Juifs’, p. 230. Zie ook diens *Die Judenpredigt Augustins*, pp. 135-137.
220. Voor dgl. ‘extreme’ opvattingen zie Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, pp. 95 e.v., en Avi-Yonah, *Geschichte der Juden*, pp. 153-154. Maerlant stemde in dezen wederom in zoverre met Augustinus overeen dat ook laatstgenoemde i.t.t. velen onderzijn voorgangers en tijdgenoten weigerde om de Wet als een strafmaatregel te beschouwen: zie Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, p. 144.
221. Zie m.b.t. de uitlatingen over de slechtheid, blindheid etc. der joden die in de hymnen zijn vervat Szövérffy, *Marianische Motivik*, passim.
222. Men vindt deze opvatting o.a. bij Parkes, *The Jew in the Medieval Community*, p. 81, Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, p. 167 (cfr. echter p. 168!), Dietrich, ‘Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge’, p. 94, en Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, p. 388.
223. Zie Chazan, ‘Initial crisis for northern European Jewry’, passim, alsmede Cutler en Cutler, *Jew as Ally of the Muslim*, pp. 87-92, hetgeen betrekking heeft op de jodenvervolgingen naar aanleiding van de verwoesting van het H. Graf door Al-Hakim, die naar verluidt op instigatie van de West-Europese joden zou hebben plaatsgevonden. Vgl. ook Moore, *Formation of a Persecuting Society*, p. 29.
224. Voor de ‘traditionele’ visie zie Waas, ‘Volk Gottes und militia Christi’, p. 411. Daartegen onder meer Riley-Smith, *First Crusade*, pp. 51-52, diens ‘The first Crusade and the Jews’, pp. 54-56, en Flori, ‘Une ou plusieurs “première croisade”?’, p. 5. Zie ook Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, pp. 63-64.
225. Ibid., pp. 80-81. Vgl. Riley-Smith, *First Crusade*, pp. 52-53, en Flori, ‘Une ou plusieurs “première croisade”?’, pp. 9-11. Zie ook Cohn, *Pursuit of the Millennium*, pp. 68-70.
226. Zie *The Jews and the Crusaders. The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades* [S. Eidelberg vert./ed.] (Madison en Londen 1977).
227. Vgl. Schöning, ‘Die Juden in der *Chanson d'Antioche*’, p. 47. Bij Waas, ‘Volk Gottes und militia Christi’, pp. 431-432 vindt men overigens de onzinnige bewering dat de identificatie van de kruisvaarders met de helden van het Oude Testament zou hebben geleid tot een grotere waardering voor de contemporaine joden. Zie hiertegen Katzir, ‘The conquests of Jerusalem’, p. 104.
228. Zie o.m. Chazan, *European Jewry and the First Crusade*, pp. 137 e.v.
229. Deze opvatting is overigens reeds verwoord door Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, p. 83, en nadien onder meer verdedigd door R. Chazan en J. Cohen.

230. Zie o.m. Cohen, *The Friars and the Jews*, p. 171, diens 'Scholarship and intolerance', m.n. p. 612, en Rembaum, 'The Talmud and the popes', m.n. pp. 203-204 en 210-212.
231. Zie Chazan, *Daggers of Faith*, m.n. pp. 159-160, Cohen, *The Friars and the Jews*, passim, en Stacey, 'The conversion of Jews', p. 264.
232. Zie Kniewasser, 'Antijüdische Polemik', pp. 56-57 en 75-76, alsmede voor meer algemene informatie Funkenstein, 'Basic types of Christian anti-Jewish polemic', pp. 379-381. In dier voege werden de joden in feite nog lager ingeschaald dan de moslims: zie ten dezen Kniewasser, o.c., pp. 50-55 en 65-70, en Roth, 'The mediaeval conception of the Jew', pp. 174-175.
233. Zie Berg, 'Servitus Judaeorum', m.n. pp. 452-453, Krop, 'Duns Scotus and the Jews', passim, en Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, pp. 321-323.
234. Zie Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 223-225. Zie t.a.v. dgl. vraagstukken ook Chazan, *Daggers of Faith*, passim.
235. Zie Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, pp. 45-48 en 211, en Berger, 'Mission to the Jews', pp. 583-591.
236. Ofschoon reeds spoedig nadat het christendom in het Romeinse Rijk staatsgodsdienst was geworden op instigatie van kerkelijke zijde op segregatie gerichte maatregelen werden ingevoerd, overigens met weinig succes, kende deze politiek in de dertiende eeuw na eeuwen van betrekkelijke nonchalance alom een sterke opleving. Zie in dezen beknoptheidshalve Richards, *Sex, Dissidence and Damnation*, pp. 93 e.v.
237. Zie voor deze en aanverwante kwesties naast de al eerder aangehaalde studies van Chazan en J. Cohen ook Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, hfdst. 1.
238. Vgl. Bredero, 'Anti-joodse gevoelen', m.n. p. 257. Hier en elders plaats ik 'de Kerk' tussen aanhalingstekens, aangezien Prof. Milis me erop heeft gewezen dat het te ver gaat om haar in deze periode als één monolithisch blok onder pauselijk gezag voor te stellen. Het betreft hier, om zo te zeggen, de 'weldenkende meerderheid' (*sanior pars*).
239. Oudejans, 'De jood in de Middelnederlandse literatuur', p. 253.
240. Zie Stemberger, 'Zu den Judenverfolgungen in Deutschland', pp. 62-63. Vgl. o.m. Flori, 'Une ou plusieurs "première croisade"?', pp. 24-27.
241. Zie Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, pp. 76-77. Vgl. ook Bredero, 'Anti-joodse gevoelen', pp. 230-231, en m.n. Stow, 'Papal policy toward the Jews', pp. 78-79.
242. Zie Moore, *Formation of a Persecuting Society*, pp. 42-44. T.a.v. de relatie tussen staatsvorming en het streven naar religieuze unificatie zie tevens Baron, 'The Jewish factor in medieval civilization', pp. 40-41.
243. Vgl. ook Langmuir, 'Anti-Judaism', passim.
244. Zie Langmuir, 'Thomas of Monmouth', p. 827, diens 'The Knight's tale of young Hugh of Lincoln', m.n. pp. 463-464, Schubert, 'Das Judentum in der Umwelt des christlichen Mittelalters', pp. 200-201 en 213-215, en Stemberger, 'Zu den Judenverfolgungen in Deutschland', pp. 153-155.
245. Zie het voorlopige overzicht bij Browe, 'Hostienschändungen', pp. 173-175, en de 'updates' bij Lotter, 'Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung', pp. 582-583 en Rubin, 'Desecration of the Host', passim. Zie t.a.v. de situatie in het Duitse Rijk van Maerlants dagen ook Lotter, 'Judenverfolgung des "König Rintfleisch"', pp. 386-389.
246. Zie Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, pp. 101 e.v., alsmede de studies van Moore en Richards.
247. D. Chwolson, *Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden* (Du. vert.; Frankfurt am Main 1901). Opmerkelijker nog is dat ook sommige hedendaagse vorsers geneigd zijn om althans aan de beschuldiging van hostieschennis enig geloof te hechten. Vgl. Browe, 'Hostienschändungen', p. 195, Lotter, 'Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung', pp. 544-545 en 571, en Bunte, *Juden und Judentum in der mittelniederländischen Literatur*, pp. 99 en 521. Zoals al vaker is opgemerkt, veronderstelt men daarmee - tenzij men wil aannemen dat de joden bereid waren om lijf en have in de waagschaal te stellen voor een stukje brood - bij de joden een zuiverder geloof in de werkelijke tegenwoordigheid dan bij hun christelijke tijdgenoten. Het zal geen toeval zijn dat dergelijke beschuldigingen, evenals andere verhalen over wonderhosties, juist in omloop kwamen nadat op 4 Lateranen de transsubstantiatieleer officieel in de Kerkleer was opgenomen: vgl. Richards, *Sex, Dissidence and Damnation*, p. 104. Ten aanzien van de vroegere legenden over kruisbeeldmishandeling laat zich trouwens een soortgelijke relatie vaststellen: zie infra.
248. Vgl. Geissler, 'Die Juden in mittelalterlichen Texten Deutschlands', m.n. p. 209.
249. Ibidem, p. 199.

250. Frey, ‘Gottesmörder und Menschenfeinde’, p. 47.
251. Zie infra.
252. *Spiegel historiael* IV: i: c. 54, vs. 19-22; *Speculum* XXIV: c. 44.
253. Zie Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, pp. 65-66 en 97.
254. M.b.t. Yazid *Spiegel historiael* III: i: c. 3, vs. 28-38 en III: viii: c. 63, vs. 11-20; resp. *Speculum* XVI: c. 2 en XXIII: c. 149. Zie Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, pp. 21-22, Crone, ‘Islam, Judeo-Christianity and Byzantine iconoclasm’, pp. 76-78, Runciman, *Byzantine Theocracy*, pp. 66-68, alsmede de studie van Vasiliev. Vgl. ook *Spiegel historiael* III: viii: c. 25, vs. 13-30; *Speculum* XXIII: c. 80.
255. In dit verband moet worden opgemerkt dat een dergelijke paranoia volgens Cutler en Cutler in hoofdzaak ten grondslag lag aan anti-joodse maatregelen van christelijke zijde: *Jew as Ally of the Muslim*, m.n. pp. 12-13. Ofschoon dergelijke, niet geheel ongegronde sentimenten ontegenzeggelijk in middeleeuws Europa in omloop waren, hebben Cutler en Cutler de invloed van deze factor schromelijk overschat, en hun theorie heeft dan ook weinig bijval geoogst. De joden werden er trouwens evenzeer van beticht ketters te steunen.
256. *Spiegel historiael* III: viii: c. 16, vs. 48-64, ontleend aan *Speculum* XXIII: c. 46.
257. *Speculum* XXIII: c. 43.
258. E.g. *Naturen bloeme* II: vs. 346-350 en III: vs. 257-262, ed. Gysseling, vs. 1004-08 resp. 4949-54; *De natura rerum* geen aanleiding.
259. Zie m.n. *Rijmbijbel*, vs. 25085-87; *Historia scholastica* HE: c. 119 vgl.baar.
260. *Spiegel historiael* I: vii: c. 56, ontleend aan *Speculum* VII: c. 82.
261. Vgl. echter Parkes, *The Jew in the Medieval Community*, p. 345. T.a.v. het kredietwezen in de Nederlanden van Maerlants dagen, dat vooral in handen van de Lombarden en de Cahorsijnen schijnt te zijn geweest, zie Westerling, ‘Woeker en woekeraars’, pp. 141-142.
262. *Spiegel historiael* I: vii: c. 55, III: vi: c. 37, en III: viii: c. 73, ontleend aan resp. *Speculum* VII: c. 81, XXI: c. 92, en XXIII: c. 160.
263. Zie Parkes, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, pp. 291-294.
264. Zie ten dezen het hoofdstuk over de ketterijen.
265. Brussel 1369. Zie Bredero, ‘Godsdienstig leven in de Nederlanden’, p. 298, en Browe, ‘Hostienschändungen’, p. 178.
266. Voor een motievenoverzicht zie Oudejans, ‘De jood in de Middelnederlandse literatuur’, pp. 247-250.
267. Zie Bandera, ‘From mythical bees to medieval antisemitism’, passim.
268. Van Gerven, ‘Boendale en de joden’, pp. 13-15.
269. *Boek van de wraak Gods*, resp. p. 78 en pp. 105-106. Niettemin noemt Bovenkerk Maerlant ‘in zijn uitlatingen veel feller’ dan Boendale: ‘De Joden gezien door middeleeuwse en zestiende-eeuwse schrijvers’, pp. 148(cit.)-149.
270. Voorbeelden zijn de ‘moorden’ op William van Norwich en Hugo van Lincoln, die al spoedig tot jodenvervolgingen in Duitsland aanleiding gaven. Ik wijs tevens op de ‘moord’ op Sint Werner, wiens Duitse ‘vita’ al spoedig - waarschijnlijk nog tijdens Maerlants leven - in het Middelnederlands is vertaald. Zie in dezen de bovenaangehaalde studies van Stemberger, Schubert en Lotter, resp. *Corpus van Mnl. teksten* II-1 [M. Gysseling ed.] ('s Gravenhage 1980), pp. 393 e.v.
271. Oudejans, ‘De jood in de Middelnederlandse literatuur’, pp. 252-253(cit.). Vgl. Stengers, *Les Juifs dans les Pays-Bas*, pp. 52 en 62. Vgl. ook *Religionsgespräche zwischen Christen und Juden in den Niederlanden (1100-1500)* [W. Bunte ed.] (Bern etc. 1990).
272. Voor Rupert van Deutz zie Timmer, ‘Biblical exegesis and the Jewish-Christian controversy’, pp. 313-314. Voor wat betreft Petrus Venerabilis zie supra.
273. Zie Smeets, *Joden en Catharen*, p. 5, en Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, p. 111, resp. Newman, *Jewish Influence on Christian Reform Movements*, pp. 116-118, en vooral Guttmann, ‘Die Beziehungen des Vincenz von Beauvais zum Judenthum’, passim.
274. *Spiegel historiael* I: viii: c. 3-4; *Speculum* VIII: c. 4-5, resp. *SH* III: vi: c. 35-36; *Speculum* XXI: c. 69-70.
275. *Spiegel historiael* I: viii: c. 15, vs. 31-36; *Speculum* VIII: c. 92. Vgl. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, passim.
276. *Spiegel historiael* I: vii: c. 56, cit. vs. 32-33; *Speculum* VII: c. 82 vgl.baar.
277. *Spiegel historiael* III: vii: c. 6; *Speculum* XXII: c. 10. Vgl. ook de Heilig Houtlegende: zie beknoptheidshalve Guenée, *Histoire et culture historique*, p. 164.

278. *Spiegel historiael* III: v: c. 10; cfr. *Speculum* XX: c. 27. Vgl. echter de versie in de *Legenda aurea.*
279. *Sinte Franciscus leven*, vs. 8589-91; *Legenda*, Mir. c. 2: 5: 'Sed et Iudaei, qui venerant, naturali pietate commoti, dicebant: "Sancte Francisce, redde puerum patri suo."'
280. *Heimelijkheid der heimelijkheden*, vs. 1925 e.v., m.n. vs. 1957-65; *Secretum secretorum*: c. 69.
281. Vgl. m.n. o.c., vs. 2077-81 met *Secretum secretorum* t.a.p.
282. De 'traditionele' visie dat er geen of nauwelijks joden in deze streken woonden, vindt men onder meer bij Dalberg, 'De positie der Joden in West-Europa', pp. 55-56, en Stengers, *Les Juifs dans les Pays-Bas*, m.n. pp. 60-61. Kort geleden is ze nog verdedigd door Speet, 'De middeleeuwen', m.n. p. 22. Deze visie is voor wat betreft Vlaanderen van vraagtekens voorzien door Tollebeek, 'De joden in de Zuidelijke Nederlanden', pp. 24-25, en Geirnaert, 'Geen joden in het middeleeuwse Brugge?', passim. Daartegen weer Catry, 'Waarom geen Joden te Brugge?', passim.
283. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 12484-85; *Historia scholastica* 3 Reg.: c. 34.
284. Zie de vorige paragraaf.
285. Zie o.m. Morey, 'Peter Comestor', pp. 12-13. Overigens gaan ook bij Comestor dergelijke aantekeningen nu en dan terug op oudere bronnen: zie Daly, 'Peter Comestor', pp. 63 en 70.
286. Zie m.n. *Spiegel historiael* I: i: c. 9, vs. 30-36; Vincentius geen aanleiding, resp. *Rijmbijbel*, vs. 1960-62; *Historia scholastica* Gen.: c. 56 licht afwijkend.
287. E.g. *Historia scholastica* Judith: c. 9, niet bij Maerlant.
288. *Rijmbijbel*, vs. 16413-17; relaas *Historia scholastica* Dan.: c. 3.
289. Voor een beknopt overzicht van dergelijke argumenten zie Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs*, pp. 386 e.v. Vgl. ook de *Glossa ordinaria.*
290. *Rijmbijbel*, vs. 313-317; *Historia scholastica* Gen.: c. 9.
291. *Rijmbijbel*, cit. vs. 26822-23.
292. *Historia scholastica* HE: c. 189: 'Et mansit hoc verbum apud Judaeos, usque in hodiernam diem.'
293. Zie supra.
294. *Spiegel historiael* IV: iii: c. 27, vs. 47-66, cit. vs. 61-62; *Speculum* XXV: c. 118: '[...] contra Iudaeos [...] egregie disputavit [...]'.
295. *Speculum* XXV: c. 118 e.v.
296. Bunte, 'Jacob van Maerlant und die Juden', pp. 54-55.
297. Zie voor deze kwestie Giese, 'In Iudaismum lapsus est', m.n. pp. 412-413 en 418.
298. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 84, vs. 19-38, ontleend aan *Speculum* XXV: c. 86. T.a.v. het legendarische karakter van dit verhaal, zie Mason, 'William Rufus', passim.
299. Vgl. Sapir Abulafia, *Christians and Jews*, p. 129.
300. *Spiegel historiael* III: viii: c. 20, cit. vs. 64-72; *Speculum* XXIII: c. 74: 'Anno Heraclii 27. Iudaei in Hispania christiani efficiuntur; Sisibodus enim Gothorum rex gloriosissimus [...] Iudaeos in suo regno ad fidem Christi convertit.' Ik sluit niet uit dat het 'gloriosissimus' in de eerste plaats betrekking heeft op 's konings militaire overwinningen op de Romeinen, te meer daar reeds diens tijdgenoot en raadgever Isidorus van Sevilla, allerminst een filosemiet, vraagtekens bij het optreden tegen de joden had geplaatst. Zie inzake deze maatregel, die waarschijnlijk was gebaseerd op het eerder behandelde edict van Heraclius, Avi-Yonah, *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, p. 273, en Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, pp. 99-101.
301. *Spiegel historiael* IV: iii: c. 5, vs. 65-82, cit. vs. 68-70, niet bij Vincentius. *Historia Hierosolymitanae expeditionis* I: c. 30: 'pecuniae avaritia magis quam pro justitia Domini'.
302. *Historia Hierosolymitanae expeditionis* I: c. 27: '[...] nescio si vel Domini judicio, aut aliquo animi errore [...]', niet bij Maerlant.
303. *Historia Hierosolymitanae expeditionis* I: c. 30: '[...] cum justus judex sit Dominus, et neminem invitum aut coactum ad jugum fidei catholicae jubeat venire', niet bij Maerlant. Vgl. ook Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs*, pp. 541-542.
304. *Speculum* XXV: c. 92.
305. *Spiegel historiael* III: ii: c. 4, vs. 58 e.v; *Speculum* XVII: c. 40. Zie ook Jones, *Later Roman Empire* I, pp. 166-167.
306. Zie o.m. Werner en Erbstößer, *Kleriker, Mönche, Ketzer*, pp. 140 e.v.
307. *Rijmbijbel*, vs. 23839-41; *Historia scholastica* HE: c. 82, en *Spiegel historiael* I: vii: c. 13, vs. 91-92; *Speculum* VII: c. 24. Vgl. Joh. 5:43. Zie ook Scholz, *Glaube und Unglaube*, p. 184, en vooral Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages*, pp. 99-101.
308. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 16924-28; *Historia scholastica* Dan.: c. 12.

309. E.g. *Historia scholastica* Judith: c. 5, add. 2, niet bij Maerlant.
310. *Spiegel historiael* III: v: c. 10, cit. vs. 61-72; relaas zonder commentaar *Speculum* XX: c. 27. Zie tevens Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, pp. 243-244. In dit licht bezien, wekt het enige verwondering dat Bunte beweert dat Maerlant geen aandacht zou hebben besteed aan de joodse Messiasverwachtingen: 'Jacob van Maerlant und die Juden', pp. 91-92.
311. *Rijmbijbel*, vs. 10113-32. Niet bij Riga en Isidorus. *Glossa ordinaria* vgl.baar, echter zonder verwijzing naar de eindtijdbekering.
312. E.g. *Alexanders geesten* IV, vs. 479-482; Walter geen aanleiding, en *Rijmbijbel*, vs. 13066-71; Comestor geen aanleiding.
313. E.g. *Alexanders geesten* III, vs. 791-835, niet bij Walter. Deze opvatting is overigens gepopulariseerd door Comestor: zie Anderson, *Alexander's Gate*, pp. 64-72.
314. Reeves gaat zelfs zo ver Bonaventura 'a Joachite *malgré lui*' te noemen: *The Influence of Prophecy*, pp. 179-181(cit.). Cfr. echter Daniel, *The Franciscan Concept of Mission*, pp. 76 en 82.
315. *Sinte Franciscus leven*, vs. 48-52. Vgl. vs. 1-12. Bonaventura geen aanleiding, geïnspireerd door 2 Tim. 3.
316. *Rijmbijbel*, vs. 25468-75.
317. *Der Kerken claghe*, vs. 14-19.
318. Zoals o.a. bepleit door Maximilianus, 'Het Sint Franciscus' leven van Maerlant', m.n. p. 97, en Van Mierlo, *Jacob van Maerlant*, pp. 55 en 145. Daartegen De Bruin, 'Letterkunde', p. 362, die m.i. op goede gronden betoogt dat Maerlants eindtijdverwachtingen 'diepe wortels in het vroege christendom' hadden. Vgl. diens 'Jacob van Maerlant: gelovige revolutionair of revolutionair gelovige?', p. 53.
319. Voor vb. zie het overzichtswerk van Bunte.

4
De ketterijen

Een vroom en rechtzinnig man

> *Wat wij precies onder ketterijen verstaan, en langs welke wegen Maerlant zijn afschuw van dergelijke opvattingen ventileerde.*

'The founder of Christianity said that his father's house had many mansions, but his followers have persisted in the conviction that they should all live in the same one.'[1.] Tot de vijanden van het christelijke geloof werden door Maerlant geenszins uitsluitend niet-christenen gerekend. Ook christenen die er denkbeelden op na hielden die van de katholieke (letterlijk: algemene) geloofsleer afweken, werden naar zal blijken door hem in deze categorie ondergebracht. Ter aanduiding van dergelijke christenen is de verzamelnaam ketters in zwang geraakt, en hun denkbeelden worden in de regel met de term ketterij betiteld. Ook Maerlant bediende zich incidenteel van de uitdrukking 'catterie' en van de betekenisverwante begrippen 'heresie' en 'buegerie', zonder dergelijke begrippen overigens te definiëren.[2.] Onder ketterijen zullen we, meer precies gezegd, in het navolgende opvattingen op doctrinair gebied verstaan die werden aangehangen door personen die zich als christenen beschouwden, die nochtans in strijd waren met de officiële Kerkleer, en die in weerwil van kritiek of repressie van kerkelijke zijde werden gekoesterd.[3.] De pendant van het predikaat ketters of heterodox was in de Middeleeuwen orthodox of katholiek, waarmee in de praktijk veelal de op dat moment door de Kerk van Rome gepropageerde geloofsleer werd aangeduid. In het navolgende zal blijken hoe sterk de dichotomie ketters-katholiek in Maerlants denken naar voren treedt, en welke verregaande consequenties hij aan deze zienswijze heeft verbonden.

Voordat ik Maerlants behandeling van de afzonderlijke ketterijen de revue laat passeren, wil ik een paar opmerkingen van meer algemene strekking plaatsen, die met name betrekking hebben op de door de dichter gevolgde methodiek. Men kon zich natuurlijk tegen een ketterij te weer stellen door deze, met naam en toenaam genoemd, expliciet te bestrijden, hetgeen Maerlant menigmaal heeft gedaan, al dan niet in aansluiting bij zijn zegslieden. Maar in andere gevallen heeft hij zich stilzwijgend van een bepaalde ketterij gedistantieerd door specifieke heterodoxe denkbeelden, die eigen waren aan de onderhavige ketterij, te veroordelen zonder met zoveel woorden te stellen dat het hier een concrete ketterij betrof. Elders heeft hij impliciet van zijn afkeer van ket-

terse denkbeelden blijk gegeven door met grote regelmaat het orthodoxe standpunt inzake bepaalde geloofskwesties uit te dragen. Deze diversiteit houdt verband met het gegeven dat dergelijke aangelegenheden niet alleen de weerlegging van bepaalde, in Maerlants dagen veelal reeds eeuwenlang uitgestorven ketterijen ten doel hadden. Daarenboven achtte de dichter het klaarblijkelijk zijn taak om zijn publiek met de essentie van de katholieke geloofsleer op de hoogte te brengen, en dit publiek zo voor een afglijden in heterodoxe richting te behoeden. Ten slotte acht ik het zeer waarschijnlijk dat Maerlant langs de genoemde wegen eveneens heeft getracht om de kerkelijke overheid van zijn eigen onberispelijke rechtzinnigheid te overtuigen. Het lijkt aannemelijk dat hij zich voor wat betreft dit laatste punt mede heeft laten leiden door druk van buitenaf. Ofschoon De Bruin over de gehele linie genomen met recht heeft opgemerkt dat *Van der Drievoudecheide* en de *Rijmbijbel* 'libres de toute tache hérétique' waren,[4.] zinspeelde de dichter in de proloog van zijn *Spiegel* onomwonden op één of meer eerdere aanvaringen met 'dat paepscap', die vermoedelijk juíst de genoemde twee werken tot voorwerp hadden.[5.] Ter geruststelling moet hier weer onmiddellijk aan worden toegevoegd dat aan deze aanvaringen waarschijnlijk niet zozeer bedenkingen inzake de rechtzinnigheid van Maerlants geschriften als wel een voorbehoud ten aanzien van het karakter van bovengenoemde werken ten grondslag heeft gelegen. Maerlant was immers naar eigen zeggen niet op de vingers getikt omdat hij discutabele opvattingen zou hebben geventileerd, maar omdat hij de 'heimelichede' uit de bijbel toegankelijk had gemaakt voor een lekenpubliek.[6.]

In zijn pluriforme adhesiebetoon aan de officiële geloofsleer is Maerlant voortvarend en niettemin met de uiterste behoedzaamheid te werk gegaan, naar uit een beknopte selectie mag blijken. In de eerste plaats slaagde de dichter erin om essentiële aspecten van de katholieke dogmatiek naadloos in zijn oeuvre te verwerken. In het bijzonder het triniteitsdogma werd met grote regelmaat op subtiele wijze onder de aandacht van de lezer gebracht. Zo luidt de aanhef van de *Rijmbijbel* bij wijze van voorbeeld: 'Vader, Soene, Helech Gheest,/ Enich God sonder beghin [...]',[7.] en schroomde Maerlant niet om op eigen (?) gezag de geest van paus Gregorius de Grote woorden in de mond te leggen waaruit blijkt dat Augustinus in de hemel een plaats was toebedeeld '"[...] vordie Drievoudichede,/ Daer hi disputeert wel scone/ Van eenen God in drien persone."'[8.] Daarnaast getuigde Maerlant, veelal onafhankelijk van zijn bronnen, graag en veelvuldig van de almacht en alwetendheid Gods met behulp van terzijdes als 'God, die alle dinc besit/ In Sine heerscapië',[9.] 'God, die vorweet alle dinc',[10.] en 'God,/ Die over al hevet Sijn ghebod'.[11.] Ten slotte werden deze eigenschappen beklemtoond met behulp van exegetische commentaren zoals de verzeke-

ring dat God niet op de zevende dag rustte omdat Hij moe zou zijn geweest,[12.] en de betuiging dat God niet aan Kaïn vroeg waar diens broer Abel was omdat Hij dit werkelijk niet zou hebben geweten.[13.]

In de tweede plaats spreidde onze dichter een grote terughoudendheid ten toon waar het theologische subtiliteiten betrof die niet essentieel waren voor een zuiver geloof.[14.] Voortdurend beklemtoonde hij dat de menselijke rede in theologische aangelegenheden haar beperkingen kende, en dat het najagen van kennis in dezen om derzelver wille een riskante bezigheid was. Na in het kielzog van Vincentius te hebben opgemerkt dat de precieze aard van het Opperwezen zich aan het menselijke denkvermogen onttrok, glosseerde Maerlant op eigen initiatief: ‘Dies ware hi ries diet verre sochte,/ Want hi lichte dolen mochte.’[15.] In zijn inleiding tot de *Spiegel* kondigde Maerlant aan om de ‘clergie’ te laten voor wat ze was, niet alleen uit hoofde van eerdere problemen met de clerus, maar ook omdat ze niet geschikt was voor een lekenpubliek.[16.] In ditzelfde werk beargumenteerde hij zijn verzuim om uit Cassianus' geschriften te citeren met de verklaring ‘[...] Want te zwaer ware haer bedieden,/ Alse mi dinct, werliken lieden,/ Ende oec so docht mi te lanc.’[17.] Augustinus werd eveneens overgeslagen, enerzijds op grond van de omstandigheid dat zijn werken evenzeer voor lekenoren ongeschikt waren, anderzijds ook ‘Omme dat niemen van zinne cranc/ Oft ic oec selve int gedichte/ Mesdoen mochte daer ane lichte,/ Hieromme eist dat mi ne rouc.’[18.] Dat Maerlant, ongetwijfeld deels op aandrang van hogerhand, in zijn latere jaren de theologische speculatie meer dan ooit schuwde, blijkt tot besluit eveneens uit het feit dat hij zich niet geroepen voelde om aan een aan Martinus Polonus ontleende legende betreffende drie kruisvormige stenen een nogal voor de hand liggende trinitarische interpretatie te verbinden.[19.] De dichter gaf zich derhalve voortdurend rekenschap van zowel zijn eigen beperkingen als die van zijn publiek.

In de derde plaats moet in dit verband worden gewezen op Maerlants omzichtige benadering van apocrypha. Weliswaar nam hij dergelijke vertellingen doorgaans uit zijn bron over, doch een en ander ging in de regel vergezeld van de clausule ‘[...] Mar dat nes niet gheauctoriserd’;[20.] ‘[...] Mar de ewangelie ne seghet niet dit.’[21.] Het streven om vooral niet met de katholieke leer in conflict te komen, schijnt hierbij van doorslaggevender betekenis te zijn geweest dan 's dichters welbekende waarheidsstreven als zodanig. Met betrekking tot een apocrief verhaal omtrent de wijzen uit het Oosten merkte Maerlant namelijk verontschuldigend op: ‘Al es dit gheen auctoriteit,/ Nochtan es hier niet gheseit,/ Datten Kerstinen gelove scaet,/ Of daermen in mach merken quaet.’[22.] Een gelijksoortige apologie werd onder meer vastgeknoopt aan het relaas van de tenhemelopneming van Maria, die Maerlant als harts-

tochtelijk Mariavereerder vanzelfsprekend na aan het hart lag.[23.] Wanneer inzake een controversieel punt in clericale kringen geen overeenstemming was bereikt, achtte Maerlant het ten slotte verstandig om de kwestie veiligheidshalve in het midden te laten. Zo erkende hij ruiterlijk ten aanzien van de prangende vraag of Judas nu wel of niet aan het laatste Avondmaal had deelgenomen: 'Dede of ne dede, ic bems onvroet.'[24.]

Ten vierde, en ten nauwste gerelateerd aan het voorgaande punt, gaf de dichter zich moeite om de rechtzinnigheid van door hem bewierookte personages te beklemtonen. In zijn *Sinte Franciscus leven* bijvoorbeeld werd uitdrukkelijk gesteld dat een ketter pas door bemiddeling van de heilige uit zijn gevangenis was bevrijd nádat eerstgenoemde tot inkeer was gekomen.[25.] Deze verzekering hield waarschijnlijk niet alleen verband met het gegeven dat Franciscus normaliter uitsluitend ten behoeve van onschuldigen en boetvaardigen optrad, maar ook met het feit dat de heilige zelf in sommige kringen als niet geheel zuiver in de leer werd beschouwd. In dit verband mag ook niet onvermeld blijven dat al eerder was betoogd dat Franciscus 'Gelooflijc in sire leren' was geweest.[26.]

In de vijfde en laatste plaats wijs ik op de door Maerlant tentoongespreide zorg om zijn geschriften voor corrupties op theologisch gebied te behoeden. Waar hij zich in *Alexanders geesten* nog had beperkt tot een zelfingenomen vermaning aan kopiisten om het rijm niet te verbroddelen,[27.] besloot hij zijn *Rijmbijbel* met de mededeling dat verbeteringen waren toegestaan, maar dat afschrijvers ervoor dienden te waken dat ze de inhoud niet corrumpeerden, '[...] Want dit nes niet Madox droem,/ Noch Reinard, noch Arturs boerden:/ Ward dat si den boec vervoerden/ Met valscen scrivene, si daden sonde.'[28.] In zijn *Van der Drievoudecheide* ten besluite, dat natuurlijk een wel bij uitstek gevoelige en ingewikkelde materie tot voorwerp had, bedreigde de dichter nonchalante of betweterige lezers en kopiisten, die zelfs maar een letter aan het werk veranderden, met niet minder dan zijn banvloek.[29.] Dat, tussen haakjes, blijkens het uitgebreide variantenapparaat in de editie zelfs deze krachtige taal tot dovemansoren was gericht, kon de auteur natuurlijk niet helpen.

In ieder geval is duidelijk dat Maerlant er veel aan was gelegen om zijn eigen rechtzinnigheid in de leer boven iedere verdenking te stellen. Het is dan ook aannemelijk dat zijn onverzoenlijke houding ten opzichte van alle mogelijke ketterijen, waarover we zo dadelijk nader komen te spreken, tot op grote hoogte de keerzijde vormde van zijn verknochtheid aan de orthodoxe dogmatiek. Veel moralistisch ingestelde en maatschappijkritische denkers uit de latere Middeleeuwen, die ook nog eens van de zijde der Kerk werden tegengewerkt, hebben zich mettertijd tot dragers of verspreiders van ketterse opvattingen

ontwikkeld. Het lijkt me goed om op voorhand duidelijk vast te stellen dat Maerlant niet een van hen was. In weerwil van zijn kritische en dikwijls verbitterde commentaar op kerkelijke praktijken, is het kerkelijk leergezag in geloofszaken door hem altijd zonder voorbehoud aanvaard.

De christologische controverse

Inleiding

Ik wilde mijn bespreking van Maerlants visie op de afzonderlijke ketterijen beginnen met de zogeheten christologische controverse, die ten laatste sedert het eind van de derde eeuw de gemoederen heeft beziggehouden. Ofschoon deze controverse alleen al op chronologische gronden vooraan dit hoofdstuk zou mogen worden gesitueerd,[30.] zijn mijn beweegredenen allesbehalve uitsluitend van tijdrekenkundige aard. Ook in verband met haar intrinsieke belang zowel als de grote betekenis die Maerlant aan deze kwestie blijkt te hebben gehecht, verdient ze de primeur. Daarbij komt nog dat juíst uit de christologische controverse naar voren komt dat de katholieke leer geen primordiale constante was, maar zich daarentegen in en door de *Auseinandersetzung* met naderhand als ketters bestempelde stromingen heeft ontwikkeld,[31.] hoezeer Maerlant, en met hem vele anderen, ook zijn best deed om zijn publiek van het tegendeel te overtuigen.

De christologische controverse had, in haar algemeenheid, betrekking op de vraag naar de precieze hoedanigheid van de persoon Christus. Al zeer vroeg schijnt het merendeel der christenen ervan overtuigd te zijn geraakt dat hun Messias niet enkel een uitverkoren menselijk wezen was geweest (vergelijk het evangelie naar Johannes), en juist deze constatering gaf aanleiding tot de meest uiteenlopende interpretaties, waaruit slechts langzamerhand één opvatting de overhand verkreeg. De voornaamste als ketters gebrandmerkte stromingen op christologisch gebied waren het arianisme, het nestorianisme en het monofysitisme. Voor een goed begrip van zaken lijkt het me raadzaam om met het arianisme, tevens de oudste der drie genoemde ketterijen, te beginnen.

Het arianisme

De term arianisme heeft in eerste instantie betrekking op de leer van de Alexandrijnse priester Arius. Hoewel diens opvattingen hoofdzakelijk bekend zijn uit de werken van zijn tegenstanders, staat zo goed als vast dat hij, voortbordurend op het subordinationisme van Origenes, heeft

beweerd dat God de Zoon (Christus), inferieur was aan God de Vader. Hoewel de Zoon vóór het begin van alle tijden zou zijn geschapen, was hij volgens Arius daarom niet minder een schepsel.[32.] Arius en zijn opvattingen werden veroordeeld op het concilie van Nicaea van 325, waarbij keizer Constantijn de Grote een sleutelrol schijnt te hebben vervuld. Een tiental jaren later kwam de heresiarch onder compromitterende omstandigheden om het leven, hetgeen zijn opponenten tot smadelijke boutades heeft geïnspireerd. Dit neemt niet weg dat zijn volgelingen nog eeuwenlang een prominente rol op het politieke toneel hebben gespeeld, te meer daar de Germaanse stammen, met uitzondering van de Franken, zich aanvankelijk tot de ariaanse variant van het christendom bekeerden.[33.]

Laatstgenoemd gegeven verklaart ook tot op zekere hoogte de opmerkelijke aandacht die Maerlant in zijn *Spiegel* aan het arianisme heeft geschonken, niettegenstaande de omstandigheid dat de ontstaansgeschiedenis van deze ketterij buiten het door hem bestreken tijdsbestek viel. De inhoud van het arianisme werd door hem, in het kader van zijn beschrijving van de volksverhuizingsperikelen, als volgt weergegeven:

> Tien tiden plagen omme te gane
> Die ongeloveghe Arriane,
> Die jegen die Drievoudichede
> Seggen haere dorperhede,
> Ende seggen minder algader
> Den Sone sijn dan den Vader,
> Entie Heilege Geest noch minder si
> Dan Vader ende Sone daer bi.[34.]

Met uitzondering van de polemische bewoordingen, waarover ik in een later stadium in meer algemene zin nader zal komen te spreken, stemt dit citaat inhoudelijk nauwkeurig overeen met de corresponderende passage bij Vincentius.[35.] Al eerder had de dichter op eigen initiatief ten aanzien van het arianisme laten weten:

> Die buegerie wederseget algader,
> Dat die Sone metten Vader
> Evenghe weldich niet en si.
> Dese heresie was bidi
> Vander heileger kerken verdoemt.[36.]

Over de Heilige Geest ditmaal geen woord, en ik sluit niet uit dat in de eerder aangehaalde passage op dit punt een zekere verwarring met de leer van Macedonius, waarover zo dadelijk meer, was opgetreden. Dit

doet niets af aan het gegeven dat het arianisme op de keper beschouwd inderdaad een consequentere variant van het monotheïsme uitdroeg dan het katholicisme.

In zo simpel mogelijke bewoordingen trachtte Maerlant zijn publiek ervan te overtuigen dat het arianisme onhoudbaar was, en dat de aanhangers van deze dwaalleer bij confrontaties met de katholieken voortdurend bakzeil moesten halen. Waar Vincentius naar aanleiding van het concilie van Carthago een heel kapittel besteedde aan de 'Expositio fidei catholicae contra Arianos',[37.] meende Maerlant te mogen volstaan met een bondig: '[...] Daer togeden donse bider scrifture/ Drie personen in éne nature/ Claerlike ende harde wel [...]'.[38.] Elders ontlokte het relaas van een mirakel, waarmee God zou hebben geprobeerd de dolenden weer op het rechte spoor te brengen, hem het navolgende commentaar: 'Hier bi mochtmen verstaen,/ Dat drie persoenen, sonder waen,/ Even groot hebben ghebot,/ Ende dat die drie sijn één God [...]'.[39.] Voor het overige beperkte de dichter zich op het eerste gezicht tot het verhalen van soortgelijke wonderen, waarbij hij trouwens voor aanvullende informatie regelmatig de kroniek van Martinus Polonus heeft geraadpleegd, alsmede tot een doorlopend verslag van de animositeit tussen katholieken en arianen. In dit kader besteedde hij, in het voetspoor van Vincentius, vooral aandacht aan de wandaden die laatstgenoemden jegens hun rechtgelovige broeders en zusters zouden hebben begaan.[40.] Het spreekt ten slotte vanzelf dat de uiteindelijke overgang van de Germaanse volkeren tot het katholicisme uitvoerig en met instemming werd verhaald. In de genoemde opzichten sloot Maerlant in de regel nauw aan bij zijn hoofdbron, zodat ik het bij de voorgaande algemene opmerkingen zou willen laten.

Tot zover Maerlants openlijke kritiek op het arianisme. Bij nader inzien blijkt er echter meer aan de hand te zijn dan men op basis van een oppervlakkige kennisneming van de *Spiegel* zou vermoeden. Zoals ik in de algemene inleiding heb opgemerkt, kon Maerlant ook impliciet afstand nemen van een bepaalde ketterij, en tot deze handelwijze heeft hij niet in de laatste plaats in het geval van het arianisme zijn toevlucht genomen. Met name tijdens zijn behandeling van het evangelieverhaal heeft hij, zonder het arianisme met zoveel woorden ter sprake te brengen, herhaaldelijk bekende ariaanse *proof texts* van een orthodoxe toelichting voorzien. Hierbij betoonde hij zich bovendien veelvuldig stelliger dan zijn zegslieden. Zo verklaarde hij ten aanzien van zo'n sleutelpassage, te weten het onderhoud van de jonge Jezus met de schriftgeleerden in de Tempel (Lucas 2:40 e.v.):

> Daer sat ende vragede die goede
> God, ende vragede niet al bloot,

Omme dat Hi hadde vragens noot,
Want Hi wist al groot ende cleene,
Dat onder hem was gemeene;
Maer omme dat wire an leren souden,
Dat die, die wijs wesen woude,
Dat hi te horne ware snel,
Ende traech te sprekene also wel.[41.]

Vincentius had op de corresponderende plaats uitsluitend van Jezus' exemplarische nederigheid gewaagd, zonder diens alwetendheid in zijn hoedanigheid van God met zoveel woorden te berde te brengen.[42.] Dergelijke anti-ariaanse excursies bleven trouwens allerminst tot de *Spiegel* beperkt, maar kwamen reeds voor in 's dichters eerdere werken. Naar aanleiding van Jezus' uitspraak dat hij niet wist wanneer de dag des oordeels zou plaatsvinden (Marcus 13:32),[43.] had Comestor, na een expliciete verwijzing naar de interpretatie van Arius, een uitvoerige reeks van citaten uit Kerkvaders gegeven, waarin onder meer als mogelijke verklaring werd geopperd dat Jezus dit niet in zijn menselijke hoedanigheid wist, of dat hij de mensheid bewust in het ongewisse wilde laten en uit dien hoofde onwetendheid voorwendde.[44.] Maerlant echter betoogde in zijn *Rijmbijbel* categorisch, doch zonder het arianisme met name te noemen:

Na der mensceit, verstaet dus,
Ne wiste niet dien dach Ihesus,
Mar na der godliker nature
Wistijt harde wel ter cure,
Want hi es ghelijc den Vader
In der gollicheit algader.[45.]

Ook anderszins wist Maerlant aan de wezensgelijkheid of, om de geijkte theologische term te gebruiken, consubstantialiteit van Vader en Zoon uitdrukking te verlenen, niet zelden onafhankelijk van zijn hoofdbronnen. In zijn *Spiegel* stelde hij bijvoorbeeld terloops dat Jezus ‘al vorwiste’,[46.] en naar aanleiding van de aan Jezus toegeschreven uitspraak ‘Ik en de Vader zijn één’ (Johannes 10:30) heette het in de *Rijmbijbel*: ‘Dit sulwi gheloven alle gader/ Dat die heleghe Drievoudechede/ Één es in die gollichede.’[47.] Uiteraard werd ook in *Van der Drievoudecheide* verkondigd dat de drie personen ‘Even gheweldich, even scone,/ Even ghelijc in werelt, in trone [...]’ waren,[48.] doch reeds in zijn *Eerste Martijn* had Maerlant gelegenheid gevonden om te refereren aan ‘Die Gods Sone [...]/ Die evenghewеldich sit ende sat/ Den Vader in den rike [...]’.[49.] Zoals uit de laatstgeciteerde passage blijkt, was de Zoon

niet alleen consubstantieel maar tevens coaeternaal met de Vader. Inzake dit tweede discussiepunt tussen katholieken en arianen verschafte Maerlant uitsluitsel door het inlassen van terzijdes zoals '[...] den Godsone, die sonder begin/ Was ende es in des Vader sin [...]',[50.] en de wederom in *Van der Drievoudecheide* figurerende verzekering dat Vader, Zoon en Heilige Geest '[...] waren ie/ Één God, des ghelovet mie.'[51.] Het lijkt me per saldo aannemelijk dat dergelijke betuigingen niet alleen of zelfs maar hoofdzakelijk waren gericht op de weerlegging van het eigenlijke arianisme, dat in Maerlants dagen reeds lang en breed tot het verleden behoorde, maar ook en vooral waren bedoeld om 's dichters publiek voor soortgelijke misvattingen te behoeden.

Tot slot moet, zoals eerder is aangekondigd, in dit verband de ketterij van Macedonius worden aangestipt, die zou hebben ingehouden dat de Heilige Geest niet God was. Deze dwaalleer der zogenoemde 'pneumatomachiërs' werd door Maerlant in niet mis te verstane bewoordingen gehekeld, waarbij hij er geen misverstand over liet bestaan dat ze onmiddellijk door de Kerk was veroordeeld.[52.] Hiermee was de christologische controverse echter allesbehalve uit de wereld. De arianen bleven vooralsnog een geduchte bedreiging, zowel binnen als buiten de grenzen van het Romeinse Rijk. Daarenboven zou deze controverse binnen enkele decennia een nieuwe fase ingaan, waarbij niet de verhouding tussen Vader en Zoon binnen de Drie-eenheid, maar die tussen goddelijkheid en menselijkheid in Christus het voorwerp van twist zou vormen.

De nestoriaans-monofysitische controverse

In het begin van de vijfde eeuw was er een hoogoplopend meningsverschil gerezen tussen Nestorius, de patriarch van Constantinopel, en diens Alexandrijnse collega Cyrillus. De concrete aanleiding schijnt het door Nestorius gelaakte gebruik van de eretitel *Theotokos*, Moeder Gods, voor Maria te zijn geweest. Nestorius meende dat Maria Christus uitsluitend in diens menselijke hoedanigheid ter wereld had gebracht, en daarom beter met *Christotokos*, of hooguit met *Theotokos Antropotokos*, kon worden aangeduid. Cyrillus beschuldigde daarop Nestorius ervan een dusdanig scherpe scheiding tussen goddelijkheid en menselijkheid in Christus aan te brengen dat er feitelijk van twee afzonderlijke personen sprake scheen te zijn, en God dus niet één maar twee Zonen zou hebben gehad. Nestorius op zijn beurt wierp tegen dat Cyrillus' radicale beklemtoning van de eenheid van Christus medebracht dat deze niet alleen in diens goddelijke hoedanigheid zou zijn geboren maar ook zou zijn gestorven, hetwelk in zijn ogen zowel een onmogelijkheid als een godslastering vormde. Nadat het conflict, mede door toedoen

van Cyrillus' onverzoenlijke medestander Eutyches, danig was geëscaleerd, werd op het concilie van Chalcedon een manmoedige poging gewaagd om de verhitte gemoederen met behulp van een naar men hoopte voor alle voor rede vatbare partijen acceptabel compromis te sussen. Onder veroordeling van zowel Nestorius als Eutyches werd enerzijds het gebruik van de gewraakte term *Theotokos* gesanctioneerd, maar anderzijds duidelijk geformuleerd dat in Christus twee naturen in één persoon werkzaam waren. De goddelijke natuur stond aan de basis van de door Christus verrichte wonderen, diens bovennatuurlijke verwekking en diens opstanding uit de dood; de menselijke natuur stelde Christus in staat om tot behoud der mensheid te lijden en te sterven. Deze tot op de dag van vandaag vigerende doctrine, die bekendstaat als de twee-naturenleer, kon overigens niet voorkomen dat zowel onverzettelijke aanhangers van Nestorius, naar hun voorman nestorianen geheten, als radicale volgelingen van Eutyches zich afscheidden van de Kerk. Laatstgenoemden werden niet alleen met eutychianen doch veelal ook met monofysieten aangeduid, aangezien ze de overtuiging koesterden dat er na de Menswording slechts één natuur, te weten de goddelijke, in Christus aanwezig was. Zoals Nestorius reeds had onderkend, was de logische consequentie van deze voorstellingswijze dat Christus ook in zijn hoedanigheid van God gestorven zou zijn, hetgeen in theologische kringen wordt betiteld met theopaschitisme.[53.]

Voor wat Maerlants weergave van zaken betreft, wil ik allereerst opmerken dat de dichter veelvuldig te kennen gaf een overtuigd aanhanger van de Chalcedoniaanse twee-naturenleer te zijn. In zijn *Spiegel* bijvoorbeeld stelde hij onafhankelijk van Vincentius:

> [...] Cristus es in énen persone
> Mensce ende God vanden trone.
> Sine mogentheit daer toe wrachte,
> Dat soene [Maria hem] maget ter werelt brachte,
> Ende hi die dode upstaen dede,
> Daer hi verrees vander doot mede.
> Sine mensceit togedi indien,
> Dat hi ghetast was ende gesien;
> Moetheit, honger ende cout
> Ende ander pine menechfout,
> Entie bitterlike doot
> Togede sine mensceit bloot.
> Dies eist groot recht dat wi hem lijen,
> Dat hi geboren was van Marien
> Warachtech God, warachtech man,
> Ende al in énen persone dan.[54.]

Doch al ruim voordat Maerlant in dit werk de nestoriaanse-monofysitische controverse als zodanig zou behandelen, getuigde hij van zijn adhesie aan de twee-naturendoctrine. Ik verwijs beknoptheidshalve slechts naar gelijkaardige uiteenzettingen in zijn *Van der Drievoudecheide* en zijn *Rijmbijbel*.[55.]

Een en ander heeft Maerlant er evenwel niet van weerhouden om zich onafhankelijk van zijn Latijnse bronnen regelmatig aan het gebruik van monofysitisch en vooral theopaschitisch getinte formuleringen, zoals Gods dood en Gods wonden, te bezondigen.[56.] Deze tendens om Christus te pas en te onpas met God aan te duiden, is in de Middelnederlandse literatuur wijdverbreid, maar daarmee is mijns inziens nog niet ten volle verklaard waarom uitgerekend de 'Chalcedoniaan' Maerlant op dit punt in strijd met zijn veelvuldig verwoorde beginselen heeft gehandeld. Ikzelf ben de mening toegedaan dat, naast de aanwezigheid van een volkstalige traditie, ook diens interpretatie van het nestoriaans-monofysitische conflict hem in dit opzicht ertoe heeft gebracht om zijn gebruikelijke verbale rigorisme te laten varen. Om een en ander inzichtelijk te maken, wil ik in het kort aandacht besteden aan de uitlatingen die Maerlant ten aanzien van deze controverse heeft gedaan. In de nabije toekomst hoop ik elders uitvoeriger op deze kwestie te kunnen ingaan.

In de *Spiegel* wist Maerlant in aansluiting bij Vincentius te melden dat Nestorius op het eerste concilie van Efeze van 431 was veroordeeld omdat hij Christus twee personen in plaats van twee naturen zou hebben toegedicht.[57.] Elders ging hij echter op eigen gezag zo ver om categorisch te betogen dat Nestorius zou hebben beweerd '[...] Dat der Mageden sone reene/ Een puur mensce ware alleene [...]'.[58.] Deze misvatting was vermoedelijk gebaseerd op een passage in het *Speculum* waarin Nestorius' bezwaren tegen de eretitel *Theotokos* in niet geheel ondubbelzinnige bewoordingen werden behandeld, zodat men gemakkelijk in de veronderstelling kon komen dat Nestorius niet alleen Maria's aanspraken ten dezen, maar tevens Christus' goddelijkheid als zodanig in twijfel had getrokken.[59.] Het lijdt trouwens geen twijfel dat Nestorius in de ogen van de Mariavereerder Maerlant niet het minst uit hoofde van 's mans opstelling in de *Theotokos*-kwestie anathema was.[60.] Maar dat eerstgenoemde naar de mening des dichters boudweg de goddelijkheid van Christus als zodanig zou hebben geloochend, maakte de zaak natuurlijk nog veel erger.

Waar het *Speculum* inzake de leer van Nestorius reeds aan duidelijkheid te wensen overliet, kwamen de opvattingen van diens tegenstander Eutyches al helemaal niet uit de verf. Dit had naar zal blijken desastreuze gevolgen. Tot tweemaal toe verzekerde Maerlant dat Eutyches slechts één natuur in Christus wilde onderkennen.[61.] Op zichzelf

beschouwd valt daar niets tegen in te brengen, ware het niet dat Maerlant nergens toelichtte welke natuur dit dan wel mocht zijn. Deze omstandigheid wordt echter ten minste gedeeltelijk verklaard uit het feit dat Vincentius dit in de corresponderende passages eveneens had nagelaten. In feite heb ik maar twee plaatsen in het door Maerlant bewerkte gedeelte van het *Speculum* kunnen vinden waar *expressis verbis* wordt uitgelegd dat het monofysitisme Christus uitsluitend een goddelijke natuur toebedacht.[62.] Beide passages zijn, om welke reden dan ook, niet door onze dichter overgenomen.

Op grond van het voorgaande dringt zich dan ook het vermoeden op dat Maerlant in de veronderstelling verkeerde dat Eutyches en de zijnen slechts een menselijke natuur in Christus postuleerden, waardoor het monofysitisme niet de tegenhanger van het nestorianisme maar slechts een variant hiervan scheen te zijn geweest. In dit verband is het niet zonder betekenis dat Maerlant beide heresiarchen nergens als onverzoenlijke antagonisten voorstelde. Mijn vermoeden wordt echter bovenal geschraagd door Maerlants bespreking van het verdere verloop van de nestoriaans-monofysitische controverse. In het bijzonder verdient zijn presentatie van de ketterse sympathieën van de zevende-eeuwse keizer Heraclius vermelding. In het voetspoor van diverse voorgangers deed deze keizer om politieke redenen concessies aan de monofysieten, hetgeen hem naast reprimandes van het pausdom volgens Maerlant eveneens repercussies van Goddelijke zijde opleverde. Vincentius had slechts beweerd dat Heraclius op latere leeftijd onder invloed kwam van de monotheleten, die slechts één natuur[63.] in Christus veronderstelden, zonder dat deze natuur nader werd gespecificeerd.[64.] Hoewel het hier in werkelijkheid een handreiking aan de monofysieten betrof, verzekerde Maerlant ten stelligste dat Heraclius in de waan werd gebracht '[...] Dat Cristus ware van ere nature,/ Niet God [...]'.[65.] Ter adstructie liet hij een en ander vergezeld gaan van een bij Martinus Polonus aangetroffen onzinverhaal betreffende 's keizers vermeende adhesie aan de dwaalleer der jacobieten, die onder meer zouden hebben geloofd dat Christus niet God was geweest.[66.] De jacobieten waren echter in werkelijkheid radicale monofysieten, volgelingen van de zesde-eeuwse monofysitische missionaris Jacobus Baradaeus - en niet, zoals Martinus meende, aan lager wal geraakte bekeerlingen van de apostel Jacobus -, die niet de goddelijkheid maar juist de menselijkheid van Christus ontkenden. Het lijkt er dus per saldo sterk op dat Maerlant de hele christologische controverse interpreteerde als één grote samenzwering gericht op de negatie van de goddelijkheid van Christus. In dit licht bezien wordt verklaarbaar dat hij, tegen beter weten in, nu en dan wat onbesuisd diezelfde goddelijkheid onder de aandacht bracht. Zoals ik in een monografie nader hoop toe te lichten, kwam een dergelijke samenloop van omstan-

digheden overigens toentertijd wel vaker voor. Maar om ten dezen definitief uitsluitsel te kunnen geven, is het noodzakelijk dat in meer algemene zin onderzoek wordt verricht naar de receptie van de christologische controverse in het Westen.

Er zij onmiddellijk toegegeven dat de bovenbeschreven problematiek pas in Maerlants laatste grote werk aan de orde kwam, terwijl de pseudo-monofysitische formuleringen al in zijn vroegere geschriften figureren. Daar staat tegenover dat 's dichters expliciete behandeling van historische ketterijen om voor de hand liggende redenen sowieso nagenoeg geheel tot de *Spiegel* beperkt bleef. Daarbij komt nog het feit dat Maerlant zich, naar eerder is gebleken, eveneens met grote regelmaat afzette tegen het arianisme, dat op zijn eigen manier evenzeer afbreuk deed aan de goddelijkheid van Christus. Tevens wijs ik op het gegeven dat het in de beeldende kunst van de latere Middeleeuwen, immers de bibliotheek der ongeletterden, gebruikelijk was om juist de klemtoon op Christus' menselijke hoedanigheid te leggen.[67.] Het samenspel van de genoemde factoren, in combinatie met de aanwezigheid van pseudo-monofysitische precedenten in de volkstalige literatuur, kan de dichter er heel wel toe hebben bewogen om zijn publiek er veelvuldig en met klem op te attenderen dat Christus wel degelijk ten volle God was. Dat hij hierbij niet altijd even subtiel te werk is gegaan, valt misschien achteraf bezien te betreuren, doch impliceert natuurlijk in genen dele dat Maerlant werkelijk monofysitische opvattingen zou hebben gehuldigd en slechts met de mond zijn instemming met de Chalcedoniaanse dogmatiek beleed.

De overige ketterijen

Inleiding

Onder deze noemer heb ik de voornaamste door Maerlant behandelde ketterijen samengebracht, die niet direct onder de christologische controverse ressorteren. Ik wilde beginnen met twee ketterijen die, hoewel ze niet specifiek op de christologische problematiek in de enge zin des woords betrekking hebben, in bepaalde opzichten aan deze controverse zijn gerelateerd, te weten het zogeheten iconoclasme en de ketterij van Berengarius. Vervolgens zullen de belangrijkste overige ketterijen die door Maerlant zijn besproken aan bod komen.

Het iconoclasme

In zijn weergave van een aanvaring op christologisch terrein tussen

keizer Justinianus en paus Agapetus beklemtoonde Maerlant op eigen initiatief dat het toentertijd juist

> [...] vele vanden Grieken waren,
> Die dat wilden openbaren
> Ende over recht gelove lijen,
> Dat Jhesus, die sone Marien,
> Niet en ware mensche ende God.[68.]

De dichter had in zoverre gelijk dat het Oostromeinse Rijk inderdaad eeuwenlang werd verscheurd door gekrakeel over deze problematiek, terwijl het Westen, onder aanvoering van de paus, nagenoeg eenstemmig vasthield aan de Chalcedoniaanse orthodoxie. Het is dan ook niet verwonderlijk dat zich regelmatig conflicten voordeden tussen orthodoxe pausen en monofysitische of crypto-monofysitische keizers en patriarchen. Ook andersoortige kwesties gaven herhaaldelijk aanleiding tot wrijvingen tussen Oost en West. In het bijzonder verdienen het zogeheten caesaropapisme van de Byzantijnse keizers alsmede de pretenties van diverse patriarchen van Constantinopel om op voet van gelijkheid te verkeren met de paus vermelding. Via bemiddeling van zijn zegslieden legde ook Maerlant van dergelijke conflicten getuigenis af.[69.]

Een ander probleem waarover Oost en West slaags raakten, verdient uitvoeriger onze aandacht aangezien de betreffende opvatting in tegenstelling tot de eerder genoemde ‘deviaties’ algemeen als een ketterij wordt beschouwd, en door de katholieke Kerk ook als zodanig is veroordeeld. Het betreft hier het iconoclasme, dat wil zeggen de overtuiging dat de verering van beelden van Christus en zijn heiligen zonder meer uit den boze is. Ofschoon het oerchristendom schijnt te zijn gekenmerkt door een sterk afwijzende opstelling ten opzichte van beeldenverering, kreeg een meer welwillende houding sedert ten laatste de vierde eeuw na Christus geleidelijk de overhand.[70.] De redenen waarom de Byzantijnse keizers, te beginnen met Leo III, op hun schreden zijn teruggekeerd, zijn niet onomstreden. Sommigen leggen een link met de opkomst van de streng tegen iedere vorm van beeldenverering gekante islam; anderen weer beschouwen het iconoclasme als een logisch uitvloeisel van het monofysitisme, aangezien Christus in zijn hoedanigheid van God onmogelijk kon worden afgebeeld. Weer anderen kennen motieven van politieke aard een doorslaggevende rol toe.[71.] Met de oplossing van deze controversiële problematiek hoeven we ons gelukkig niet bezig te houden. Ik wil me dan ook beperken tot een beknopt overzicht van wat Maerlant hieromtrent te zeggen had.

Volgens Maerlant zou het iconoclasme zijn geëntameerd door keizer

Leo I, die alle beelden waarop hij in Rome beslag had kunnen leggen, zou hebben meegenomen naar Constantinopel alwaar hij ze had verbrand '[...] Daer hi niet an dede wale.'[72] Deze episode ontbreekt bij Vincentius, en ik betwijfel ten zeerste of ze op waarheid berust. Het lijkt aannemelijker dat Maerlant in het voetspoor van Martinus Polonus, aan wie dit relaas is ontleend, Leo I met de derde keizer van die naam heeft verward.[73] Over de wel degelijk geattesteerde iconoclastische activiteiten van Leo III en diens zoon en opvolger Constantijn V liet Maerlant, ditmaal in navolging van zijn hoofdbron, geen twijfel bestaan. Maerlant zelf was vanzelfsprekend een overtuigd iconoduul, en hij verhaalde dan ook graag van de wondermacht die in heiligenbeelden school. Hoewel hij verder nauwelijks aandacht besteedde aan de inhoudelijke kant van het conflict tussen iconodulen en iconoclasten, beklemtoonde hij, eveneens op gezag van Vincentius, herhaaldelijk het feit dat het pausdom zich aan de zijde der beeldenvereerders had geschaard. Alleen Maerlant ging echter zo ver om expliciet te beweren dat ook de Karolingers zich in het iconodule kamp bevonden.[74] Deze mededeling kent naar alle waarschijnlijkheid geen historische basis,[75] en in dit geval lijkt dan ook de vrome wens de vader van de gedachte te zijn geweest. Opmerkelijk is trouwens dat noch Maerlant, noch Vincentius aandacht schonk aan de zogenoemde tweede iconoclastische fase.[76] Aan deze omissie lag waarschijnlijk het gegeven ten grondslag dat het Westen inmiddels over een eigen keizer beschikte, en eventuele heterodoxe opvattingen van diens Oosterse confraters derhalve niet langer van direct belang waren voor de historische verhaallijn.[77]

Waarschijnlijk speelde deze factor eveneens een rol bij de omissie van een andere twistappel, namelijk de zogeheten Filioque-kwestie, die betrekking had op de vraag of de Heilige Geest uitsluitend voortkwam uit de Vader of uit zowel de Vader als de Zoon. Het Oosten vertegenwoordigde de eerstgenoemde, traditionele opvatting; het Westen de laatstgenoemde.[78] Dit verschil van mening is noch door Vincentius, noch door Maerlant behandeld, en evenmin hebben ze aandacht besteed aan het vermaarde schisma van 1054 dat uit de onderhavige controverse resulteerde. Dit laat onverlet dat onze dichter elders uitvoerig lucht gaf aan het katholieke standpunt dat de Heilige Geest zijn oorsprong vond in Vader én Zoon.[79] Ook in dit geval zou men er derhalve verkeerd aan doen om uitsluitend Maerlants expliciete veroordelingen van bepaalde ketterijen in de beschouwing te betrekken.

De Avondmaalsstrijd

Sinds de tijd van de Kerkvaders werd gediscussieerd over de vraag of de Eucharistie nu werkelijk wezensgelijk was met het vlees en bloed

van Christus, dan wel hier slechts een symbool van vormde. Gaandeweg kreeg de eerstgenoemde opvatting, die bekend staat als de transsubstantiatieleer - of, vanuit een andere invalshoek beschouwd, ook wel als de doctrine van de werkelijke tegenwoordigheid -, de overhand, en in Maerlants dagen was zij reeds lang en breed tot dogma verheven.[80.] Rond het midden van de elfde eeuw kwam de Franse geleerde Berengarius van Tours in aanvaring met zijn superieuren om reden van zijn onverhuld symbolische interpretatie van de Eucharistie, die een aantal eeuwen eerder weinig opschudding zou hebben verwekt, maar inmiddels niet langer acceptabel was.[81.] Het lijdt overigens geen twijfel dat niet alleen Berengarius' opvattingen als zodanig, maar ook diens sarcastische betoogtrant hem veel vijanden hebben opgeleverd, waardoor Berengarius nog eeuwen later ten onrechte als dé architect van het symbolisme zou worden beschouwd. Mede omdat op 's mans levenswijze verder weinig viel aan te merken, deden niettemin na diens dood al spoedig bemoedigende geruchten de ronde dat hij zich kort voor zijn overlijden met de Kerk zou hebben verzoend, en als een overtuigd aanhanger van de transsubstantiatieleer was gestorven. Dit laatste is trouwens naar de mening van tegenwoordige deskundigen maar zeer de vraag.[82.]

In zijn *Spiegel* liet Maerlant kortweg weten dat genoemde Berengarius '[...] wederseide al openbare/ Dat sacrament vanden outhare.'[83.] Onmiddellijk daaropvolgend wist ook onze dichter tot zijn verheugenis te melden dat Berengarius door 'wisen clerken' van zijn ongelijk was overtuigd, en na zijn bekering een dusdanig leven zou hebben geleid '[...] Dat men sprac na sine doot/ Vrancrike duere al openbare,/ Dat hi een heilech man ware.'[84.] Vincentius betoonde zich te aangehaalder plaatse aanmerkelijk minder optimistisch, en het heilige levenseinde van Berengarius schijnt wederom aan de kroniek van Martinus Polonus te zijn ontleend.[85.] Het is overigens niet zonder betekenis dat Maerlant ruim viermaal zoveel woorden spendeerde aan 's mans bekering als aan de dwaling die hieraan voorafging, en Berengarius' voorbeeldige levenswandel in tegenstelling tot Martinus uitdrukkelijk ná diens bekering situeerde.

Inzake de persoon Berengarius en diens leer deed Maerlant er verder het zwijgen toe. Doch ook in dit geval spreekt Maerlants afkeer van de ketterij in kwestie hoofdzakelijk uit de impliciete kritieken op deze dwaalleer alsmede de adhesiebetuigingen aan het orthodoxe standpunt, die beide met grote regelmaat in diverse werken van zijn hand figureren. Onder andere in zijn Graalroman,[86.] de *Rijmbijbel*,[87.] en uiteraard *Van der Drievoudecheide*[88.] wees onze dichter zijn publiek er met nadruk op dat brood en wijn na consecratie volkomen wezensgelijk waren met het vlees en bloed van Christus. Daarenboven diste hij graag mira-

kelverhalen op waaruit de juistheid van deze opvatting moest blijken.[89.] Ook mag in dit verband Maerlants gewoonte om de Heilige Hostie met 'ons Heren lichame' of iets dergelijks aan te duiden niet onvermeld blijven.[90.] Ten slotte moet worden gewezen op een ogenschijnlijk oorspronkelijke passage in de *Rijmbijbel*, waarin Maerlant tegen de transsubstantiatieleer gekante ketters in niet mis te verstane bewoordingen op de korrel nam:

> Buggre, God moete di verwaten!
> Proef hier anne al openbare,
> Ic sal di leeren, nu com hare:
> Jhesus dats hemelsche brod
> Ende beter danne manna ter nod.
> Dit es bi manna bediet,
> An den outare dar ment siet
> In der figure van den brode.
> Gheloef hier an, al doestuut node.
> Al maectemen dusentech deel
> Van eenen brode, alst es g<e>heel,
> Elc ware Ihesus al te male.
> Gheloef hier an, so doestu wale.
> Dat minste deel ende dat meeste
> Dats even grod, gheloef dat, be<e>ste.[91.]

Ofschoon hier impliciet stelling werd genomen tegen Berengarius' argument dat het lichaam van Christus ondeelbaar en onveranderlijk was, kan deze passage - aangezien Maerlant geen naam aan de dwaalleer in kwestie toekende - niet alleen op 's mans aanhangers, maar ook op contemporaine symbolistische stromingen die onafhankelijk van het berengarisme in de latere Middeleeuwen de kop opstaken, betrekking hebben. Te meer daar Berengarius zelf in weerwil van alle commotie weinig volgelingen schijnt te hebben gehad.[92.] Doch het is evenmin uitgesloten - ik kom hier later op terug - dat Maerlant met een en ander de eerst recentelijk uitgeroeide katharen, die eveneens de transsubstantiatieleer verwierpen, op het oog had.[93.] Ook hieruit mag blijken dat de dichter het verleden niet los van het heden kon zien, en dat hem er veel aan was gelegen om zijn publiek voor geloofsdwalingen te behoeden.

Het dualisme

Het zo-even genoemde katharisme vormde een dualistische stroming aan de periferie van het christendom. Onder dualisme wordt de opvatting verstaan dat er naast de goede God van het licht ook een kwade god

van de duisternis bestaat. Tot zover lijkt het onderscheid met het middeleeuwse katholicisme, dat zoals bekend hoog opgaf van de macht van de duivel, voor een buitenstaander louter terminologisch van aard. Het dualisme hield echter in tegenstelling tot het katholicisme staande dat deze kwade god verantwoordelijk was voor de Schepping, en dat dientengevolge alle materie slecht en verwerpelijk was. Deze zienswijze kon enerzijds aanleiding geven tot een rigoureus ascetisme, waarbinnen onder meer het eten van vlees en geslachtsverkeer binnen en buiten het huwelijk letterlijk uit den boze heetten, en anderzijds in sommige gevallen daarentegen tot libertijnse uitspattingen op seksueel terrein, aangezien juist die seksuele praktijken die door de Kerk werden veroordeeld in dualistische kringen de voorkeur genoten omdat ze niet tot voortplanting en daarmee tot bestendiging van de nefaste Schepping leidden. De meeste dualistische stromingen kenden Christus, als Zoon van de God van het licht, een bepaalde heilshistorische rol toe. Uit hoofde van hun afkeer van alle materie waren ze echter de mening toegedaan dat hij niet over een stoffelijk lichaam maar over een schijnlichaam zou hebben beschikt (docetisme), waarmee natuurlijk de hele Kruisigingsdogmatiek op losse schroeven kwam te staan, en ook de Eucharistieleer tot een holle fictie werd gebombardeerd. Vandaar dat het katharisme en aanverwante stromingen in wezen niet zozeer heterodoxe varianten van het christendom vormden als wel de synthese van bepaalde christelijke elementen met oudere dualistische beginselen.[94.]

Maerlant heeft nergens een systematische uiteenzetting gegeven van de inhoud van het dualistische gedachtegoed. Hij beperkte zich inzake het manicheïsme, de meest bekende dualistische stroming van voor de opkomst van het katharisme, tot de algemene mededeling dat zijn aanhangers '[...] wederseggen ende ondersterken/ Die gelove vander heileger kerken.'[95.] Deze uitlating maakt deel uit van het relaas van de bekering van Augustinus, wellicht de beroemdste manicheeër aller tijden, tot het katholicisme, en deze bekeringsgeschiedenis is door Maerlant in het voetspoor van Vincentius uitvoerig uit de doeken gedaan. Verder besteedden beiden vooral aandacht aan antimanicheïstische maatregelen van de zijde van pausen en vorsten. De tweede min of meer dualistische stroming die door Maerlant is besproken, is het priscillianisme, de leer van de vierde-eeuwse Spaanse geestelijke Priscillianus, die de twijfelachtige eer genoot om waarschijnlijk de eerste ketter te zijn geweest die om zijn opvattingen met medewerking van kerkelijke zijde ter dood is gebracht. Priscillianus zou niet alleen het triniteitsdogma hebben geloochend, maar zich ook op dualistische gronden tegen onder meer het eten van vlees en het huwelijk hebben verzet. Daarnaast verkondigde hij '[...] ander ongelove vele,/ Datten leken ginc uten spele.'[96.] Uit deze clausule spreekt wederom Maerlants terughou-

dendheid in theologische kwesties. Aan de opkomst van het eigenlijke katharisme is de dichter in zijn *Spiegel* niet meer toegekomen, en ook elders schijnt hij nergens expliciet aandacht aan deze ketterij te hebben besteed.

Of dit automatisch medebrengt dat Maerlant geen oordeel zou hebben geveld over de katharen, zoals Te Winkel meent,[97.] is echter maar de vraag wanneer we 's dichters impliciete stellingnamen tegen het dualistische gedachtegoed in de beschouwing betrekken. Uiteraard liet hij er, als goed katholiek, geen misverstand over bestaan dat God en niet een of andere boosaardige epigoon of demiurg de wereld had geschapen. Al eerder is gewezen op de verdediging van de transsubstantiatieleer in de *Rijmbijbel*, en naar aanleiding van het 'Weest vruchtbaar en wordt talrijk' uit Genesis 1:28 is in ditzelfde werk een tirade opgenomen aan het adres van

> [...] die buggheren die spreken
> Valschelike in haren treken
> Dat huwelic te gherestonde
> Ne mach weesen sonder sonde.
> *Die da[e]t waent, hem weert svaer pardoen:*
> *God en hiet noint sonde doen.*[98.]

Het is weliswaar niet voor honderd procent noodzakelijk, doch allesbehalve onwaarschijnlijk dat hiermee de katharen of een aanverwante stroming werden bedoeld.[99.]

Het pelagianisme

Terwijl het Oost-Romeinse Rijk in het begin van de vijfde eeuw werd geteisterd door de christologische controverse, ging het Westen gebukt onder een hoogoplopend conflict van moraaltheologische aard. Een zekere Brit, Pelagius geheten, had betoogd dat stervelingen, uiteraard *Deo adiuvante*, door goede werken en ascese hun eigen zielenheil konden bewerkstelligen, en dat God niet op voorhand het lot van individuen in het hiernamaals had voorbeschikt, laat staan hun verdoemenis. In het verlengde hiervan plaatste hij vraagtekens bij diverse aspecten van de katholieke heilsleer. De opvattingen van Pelagius hebben de kort daarvoor tot het katholicisme bekeerde Augustinus ertoe bewogen om van de weeromstuit een strenge predestinatieleer te lanceren. Ofschoon de Kerk de opvattingen van Augustinus heeft omarmd en die van Pelagius veroordeeld, heeft ze Augustinus' predestinatieleer al spoedig stilzwijgend afgezwakt, vooral omdat deze bij de gelovigen makkelijk tot defaitisme aanleiding zou kunnen geven.[100.]

In zijn *Spiegel* heeft Maerlant in navolging van Vincentius de leer van Pelagius uitvoerig en in uiterst negatieve bewoordingen besproken, waarbij het onderscheid tussen de door Pelagius verworpen preveniërende genade Gods en de door hem wel degelijk onderschreven coöperatieve genade door beide auteurs gemakshalve werd veronachtzaamd. Naar verluidt zou volgens Pelagius de mens op eigen kracht zalig kunnen worden. Verder had hij kennelijk de erfzonde ontkend, en in het verlengde daarvan vraagtekens geplaatst bij de kinderdoop alsmede bij gebeden ten behoeve van overledenen.[101.]

Desalniettemin betoogde Maerlant elders, niet zelden op eigen initiatief, met verve dat de mens wel degelijk invloed kon uitoefenen op zijn eigen zielenheil. Zo verzette hij zich, bij wijze van voorbeeld, in diezelfde *Spiegel* tegen een strenge predestinatieleer op grond van het argument: 'Anders ware God onrecht,/ Ne loendi niet elken mensce echt/ Na sijn gewerke in dit leven.'[102.] Ook in de *Eerste Martijn* nam Maerlant bij monde van Martijn stelling tegen de theorie van de absolute voorbeschikking.[103.] Een en ander heeft Te Winkel ertoe verleid om Maerlant pelagiaanse sympathieën aan te wrijven.[104.] Dit gaat echter veel te ver. In tegenstelling tot het orthodoxe protestantisme heeft het katholicisme feitelijk altijd een zogeheten semi-pelagianisme, een mengeling van voorbeschikking en invloed op het eigen zielenheil, gepropageerd. In dit opzicht stond Maerlant dan ook met beide benen binnen de Kerk. Bovendien wil ik wijzen op de vernietigende bewoordingen waarin hij Pelagius en diens medestanders heeft gehekeld, niettegenstaande Te Winkels betuigingen van het tegendeel. Waar Vincentius zich bijvoorbeeld beperkte tot de mededeling dat Hieronymus, Augustinus en anderen Pelagius met de 'armis veritatis' bestreden, voegde Maerlant daar op eigen gezag aan toe: '[...] So dat dese ende sine ghesellen/ Verdoemt waren inder hellen.'[105.] Hiermee mag Maerlants opstelling jegens het pelagianisme afdoende duidelijk zijn. Op de krasse bewoordingen waarvan hij zich bediende, zal ik, zoals gezegd, in een later stadium in meer algemene zin terugkomen.

Het donatisme

Ongeveer gelijktijdig met de opkomst van het pelagianisme werd vooral het Noord-Afrikaanse christendom verscheurd door een meningsverschil dat wederom betrekking had op de sacramenten. Een zekere Donatus had beweerd dat de sacramenten van geestelijken die tijdens de christenvervolgingen collaboratie hadden verkozen boven de marteldood, van iedere werkzaamheid waren gespeend. Het spreekt vanzelf dat deze opvatting reeds om praktische redenen op ernstige bezwaren moest stuiten, en het donatisme is door de Kerk dan ook heftig bestre-

den. In later eeuwen doken echter op gezette tijden vergelijkbare denkbeelden op, en werden geestelijken zelfs fysiek bedreigd door gelovigen die om reden van de niet geheel vlekkeloze levenswandel van hun herders voor hun zielenheil meenden te moeten vrezen. Het zal niemand verbazen dat in de praktijk vooral de seksuele activiteiten van laatstgenoemden in het geding waren.[106.]

Het eigenlijke donatisme is door Maerlant niet besproken. Dit neemt niet weg dat hij in het voetspoor van Vincentius, die deze materie overigens aan de keizersgezinde en anti-donatistische Sigebert van Gembloux had ontleend,[107.] naar aanleiding van het optreden van paus Gregorius VII tegen gehuwde priesters betreurde dat dit optreden aanleiding gaf tot donatistische excessen. Hieraan werd tevens een beschouwing vastgeknoopt die inhield dat de sacramenten *opere operato* werkzaam waren, dat wil zeggen onafhankelijk van de zedelijke toestand waarin de betrokken geestelijke zich bevond.[108.] Vincentius had dit gezichtspunt trouwens al eerder geventileerd.[109.] Dit wil natuurlijk niet zeggen dat Maerlant, die zich elders in niet mis te verstane bewoordingen over onwaardige clerici uitliet, het discutabele gedrag van sommige geestelijken omwille van de lieve vrede wenste te billijken. Maar hij weigerde terecht om het zielenheil der gelovigen rechtstreeks van de levenswandel van de contemporaine geestelijkheid afhankelijk te stellen.

De Mariologische controverse

Een ketterse opvatting die Maerlant wel zeer tegen de haren in moest strijken, deed afbreuk aan het dogma van de perpetuele maagdelijkheid van Maria. Volgens de katholieke leer van Maerlants dagen was Maria niet alleen voor en tijdens Jezus' geboorte (*ante partum* respectievelijk *in partu*), maar ook daarna tot haar dood (*post partum*) maagd gebleven. Laatstgenoemde voorstelling van zaken wordt echter weersproken door de evangeliën, die alle vier van de broeders en zusters van Jezus gewagen. Het is dan ook niet zo heel verwonderlijk dat op dit gebied nogal eens afwijkende meningen de ronde deden. Vincentius bracht op dit gebied terloops de heresiarch Bonozo van Sardis ter sprake, die vermoedelijk niet alleen de perpetuele maagdelijkheid van Maria, maar tevens de maagdelijke geboorte heeft ontkend.[110.]

Alhoewel Maerlant kennelijk geen aanleiding zag om de laatstgenoemde verwijzing over te nemen, komen zijn preoccupaties ten dezen duidelijk naar voren uit het gegeven dat hij zich enerzijds regelmatig geroepen voelde om het dogma van de maagdelijke geboorte te verdedigen,[111.] en zich anderzijds grote moeite getroostte om binnen het kader van zijn behandeling van de evangeliestof de broeders en zusters

van Jezus weg te redeneren. Laatstgenoemden, zo stelde hij, waren in werkelijkheid diens neven en nichten geweest. Als bewijs laste hij in zijn *Spiegel* een uitgebreide genealogie van Maria's moeder Anna in,[112.] die hij al eerder in zijn *Rijmbijbel* uit de *Historia scholastica* had overgenomen.[113.] Ten slotte wijs ik in dit verband nog op een in *Der naturen bloeme* figurerende tirade, waarin Maerlant in navolging van Thomas van Cantimpré ketters op de korrel nam die op rationele gronden de realiteit van de maagdelijke geboorte in twijfel meenden te mogen trekken.[114.] Welke ketterij hiermee precies werd bedoeld, is overigens niet geheel duidelijk.

Varia

In het voorbijgaan verhaalde Maerlant in zijn *Spiegel* nog van diverse andere religieuze deviaties en controverses, zoals de discussies omtrent de bepaling van de juiste paasdatum,[115.] het optreden van de incidentele pseudo-messias,[116.] alsmede een niet bij name genoemde ketterij die de opstanding der doden zou hebben geloochend.[117.] Vaak kwamen dergelijke aangelegenheden ter sprake binnen het kader van een mirakelverhaal. Vermeldenswaard is ten slotte de geschiedenis van een eveneens naamloze pacifistisch-egalitaire ketterij, die met succes zou zijn bestreden door bisschop Gerard van Kamerijk.[118.] Ofschoon dit verhaal ook uit andere bronnen bekend is, schijnt bij Vincentius en Maerlant een zekere verwarring te zijn opgetreden tussen de ketterij in kwestie, die mogelijkerwijs een dualistische grondslag had, en de toenmalige Godsvrede-beweging, die door de hoogste geledingen binnen de Franse Kerk werd gepropageerd.[119.]

Tot besluit resteren de verwijzingen naar bepaalde ketterijen die door Maerlant in zijn bewerkingen van de *Historia scholastica* en het *Speculum* onvertaald zijn gelaten. Tot deze door Maerlant geschrapte categorie behoren onder meer het marcionisme, dat op crypto-dualistische gronden staande hield dat de God van het Nieuwe Testament een andere was dan die van het Oude Testament,[120.] het reeds eerder genoemde docetisme, dat Christus een schijnlichaam toedichtte,[121.] alsmede het adoptionisme, dat impliceerde dat Jezus van Nazareth in diens menselijke hoedanigheid slechts via adoptie Gods Zoon was.[122.] Men mag aannemen dat Maerlant dergelijke verwijzingen niet in de laatste plaats heeft weggelaten om zijn lezers niet nodeloos in verwarring te brengen door hen op meer theologische vraagstukken te vergasten dan voor een goed begrip van de elementaire geloofsleer noodzakelijk was.

De verkettering der ketters

Inleiding

Volgens Stein konden heidenen en joden in de laatmiddelhoogduitse literatuur incidenteel rekenen op sympathie of begrip, maar ketters nooit.[123.] Deze opmerking zou even goed op het oeuvre van Maerlant betrekking kunnen hebben. Uit de bovenaangehaalde passages komt duidelijk naar voren dat de dichter een uitermate negatieve visie op het fenomeen heterodoxie tentoonspreidde. Een en ander blijkt niet alleen uit de veelvuldig aan het adres van ketters en ketterijen geventileerde krachttermen en verguizingen, maar ook uit de al eerder ter sprake gebrachte omstandigheid dat Maerlant, in tegenstelling tot zijn bronnen, veelal meer woorden besteedde aan de bekering dan wel de veroordeling van een ketter dan aan de inhoud van diens leer. In het navolgende zal dit verschil in toonzetting tussen Maerlant en diens zegslieden in zijn algemeenheid nader worden geanalyseerd.

Allereerst wijs ik erop dat Maerlant bij zijn benadering van ketterse stromingen een geheel ander uitgangspunt schijnt te hebben gehanteerd dan in zijn bronnen gebruikelijk was. Natuurlijk was ook een Comestor of een Vincentius fel gekant tegen ketterij. Dit neemt niet weg dat in het *Speculum* omstandig werd betoogd dat ketters niet opzettelijk een dwaalleer verkondigden, maar in de veronderstelling verkeerden het ware geloof te vertegenwoordigen en het christendom een dienst te bewijzen.[124.] Ketters brachten met andere woorden het geloof met de beste bedoelingen schade toe. Maerlant heeft deze passage onvertaald gelaten, en elders lijkt uit zijn formuleringen veeleer een diametraal tegenovergesteld perspectief te spreken. Zo betoogde hij, zonder concrete aanleiding van de zijde van Vincentius, onder meer dat de ‘valsche’ Pelagius ‘[...] ongelove ende heresie/ Sterken wilde met sire clergie [...]’,[125.] en dat Nestorius ‘[...] tfolc wilde honen [...]’.[126.] Elders beweerde de dichter op eigen initiatief dat de pelagiaanse ketters die door de Heilige Germanus uit Brittannië waren verdreven, na diens vertrek terugkeerden ‘[...] Om tgelove te velne neder.’[127.]

Deze ‘vijfde colonne’-theorie treedt ook anderszins in Maerlants oeuvre, in het bijzonder in de *Spiegel*, regelmatig aan de dag. In de volgende paragrafen wil ik een en ander nader toelichten aan de hand van concrete voorbeelden, te beginnen met 's dichters eigenaardigheden op terminologisch terrein.

De terminologie

Zoals gezegd bediende Maerlant zich ter aanduiding van ketterse opvat-

tingen nu en dan van de termen ‘heresie’, ‘buegerie’ en ‘catterie’. Maar veel vaker werd door hem in dit verband de veelbetekenende betiteling ‘ongelove’ gebezigd, alsmede de afgeleide aanduidingen ‘ongelovech’ en ‘ongelovechede’. In dit gebruik waren zijn zegslieden hem slechts een enkele maal voorgegaan. Zo zou de Frankische koning Clovis de ariaanse Visigoten volgens Vincentius een ‘“gentem [...] incredulam”’ hebben genoemd, hetgeen door Maerlant werd weergegeven met ‘“ongelovege keytive”’.[128.] Doch elders gewaagde Maerlant op eigen gezag van bijvoorbeeld ‘Die ongeloveghe Arriane’ en ‘dongelovege Pelagiane’.[129.] Dus doende werden niet alleen de meest diverse ketterijen onder één noemer gebracht, maar deze ketterijen eveneens impliciet op één lijn gesteld met het heidendom en het jodendom, die beide door Maerlant evenzeer herhaaldelijk met ‘ongelove’ werden aangeduid.[130.] Hier staat slechts een enkele passage in het *Speculum* tegenover waarin de jood, de heiden en de ketter alledrie in één adem ‘infidelis’ werden genoemd.[131.] Vincentius placht ketterijen overigens in de wandeling met ‘haeresis’ of ‘secta’ te betitelen.

De rechtzinnigen in de leer werden door laatstgenoemde doorgaans de ‘orthodoxi’ of de ‘catholici’ geheten. Ook hier heeft onze dichter zich de nodige vrijheden gepermitteerd. Allereerst refereerde hij, vrijwel steevast op eigen gezag, aan het katholicisme als ‘tgelove’,[132.] ‘tgelove der heileger kerken’,[133.] of zelfs ‘tgelove ons Heren’.[134.] Net zoals ‘ongelovech’ met ketters, was ‘ghelovech’ bij Maerlant dan ook synoniem met katholiek. Zo besloot hij de geschiedenis van een mislukte ariaanse doopplechtigheid met een veelzeggend: ‘Doe liep die man, dien dat gesciede,/ Hem dopen onder gelovege liede.’[135.] Frappanter nog is dat Maerlant er geen been in zag om, wederom bijna altijd eigener beweging, katholiek met ‘kerstijn’ gelijk te stellen. Zo wist hij ten aanzien van de Vandalenvorst Genseric te melden: ‘Van desen gewaget men das,/ Dat hi kerstijn vonden was,/ Ende keerde sijn gelove dane/ An ongelovege Arriane.’[136.] Inzake de aan een Merovingische vorst uitgehuwelijkte Brunhilde heette het insgelijks:

> [...] om dat soe was Arriane
> Ende in ongelove belopen,
> Deedse die coninc dopen
> Ende deedse instruweren bet
> In die kerstine wet [...][137.]

Betreffende een latere Vandalenkoning die eveneens het arianisme was toegedaan, luidde Maerlants commentaar ten slotte onomwonden: ‘Hi was der kerstijnre viant,/ Want hi was een Arriaen.’[138.]

Het zal met het oog op het voorgaande geen verwondering wekken

dat ‘een goet kerstijn man’ bij Maerlant niet meer en niet minder betekende dan dat de persoon in kwestie katholiek was (Vincentius dan ook doorgaans: ‘vir fide catholicus’). Tot besluit moet in dit verband worden gewezen op Maerlants hebbelijkheid om het katholicisme met ‘onse ghelove’ en de katholieken met ‘donse’ aan te duiden. Hij liet bij wijze van voorbeeld weten dat de arianen en de eutychianen ‘[...] volc es van II paertien,/ Die onse gelove niet en lijen,/ Al willen si kerstijn heten nochtan [...]’.[139.] In dit opzicht sloot hij wederom slechts een enkele maal bij Vincentius aan, waarbij bovendien moet worden aangetekend dat deze zijn informatie niet zelden *verbatim* had ontleend aan contemporaine bronnen, waarin het voor de hand lag om dergelijke conflicten in termen van ‘nostri’ versus ‘isti’ te presenteren.

Maerlants idiosyncratische manier van formuleren kon in bepaalde gevallen overigens tot misverstanden aanleiding geven, waarbij de bovenbeschreven assimilatie van heterodoxie met heidendom abusievelijk tot een volledige identificatie leidde. Zo werd in een bepaalde episode in de *Spiegel* een ‘kerstijn Lumbaert’ met ‘Een Lumbaert [...]/ Een ongelovech heidijn man’ gecontrasteerd.[140.] Vincentius had echter in de corresponderende passage in het *Speculum* van een ‘Longobardus catholicus’ respectievelijk ‘quidam Longobardus’ gerept, zodat het voor de hand ligt dat achter laatstgenoemd personage geen heiden doch een ketter, om precies te zijn een ariaan, schuilging.[141.] Elders betoogde Maerlant dat ten tijde van keizer Mauritius de Spaanse Visigoten tot ‘Onse gelove’ overgingen ‘[...] Want haer coninc Ricaret/ Ontseide *der heidine wet* [...]’,[142.] hetgeen overigens onmiddellijk werd gevolgd door de op het *Speculum* gebaseerde en ditmaal juiste mededeling dat ‘Daer was verwaten ende gesteken dane/ Die valsche wet van Arriane,/ Ende oec emmermeer verdreven,/ Entie kerstine wet verheven.’[143.] Al eerder had Maerlant trouwens in navolging van Vincentius laten blijken dat hij heel wel wist dat de Visigoten onder Reccared niet het heidendom maar het arianisme achter zich hadden gelaten.[144.] Maar deze wetenschap heeft hem blijkbaar niet voor de bovenaangehaalde uitglijder kunnen behoeden.

In de regel realiseerde Maerlant zich natuurlijk terdege dat ketters geen heidenen waren. Dit was echter een schrale troost, aangezien ketters naar zijn mening zo mogelijk nóg erger waren dan ongelovigen in de eigenlijke betekenis des woords. Los van Vincentius merkte hij namelijk ten aanzien van de Vandalen op:

> Dese hadden heidijnscap begeven,
> Maer si leeden aergere leven
> Dan heidine doen, alsic wane,
> Want si waren Arriane:

Dats volc dat kerstijn wille wesen,
Maer dat si dolen in desen,
Dat si die Drievoudechede
Sceden up doverste hoochede.[145.]

En inzake de door keizer Valens tot het arianisme bekeerde Goten luidde Maerlants oorspronkelijke commentaar: ‘Dus quamen si in aergren staet,/ Die Goten, dan si waren te voren,/ Doe si heidijn waren verloren.’[146.]

Het is met het oog op het voorgaande dan ook in genen dele bevreemdend dat de ketters grosso modo op eenzelfde scala aan hatelijkheden werden getrakteerd als de heidenen. Om met enkele veelzeggende voorbeelden te volstaan: onmiddellijk voorafgaand aan de zojuist geciteerde mededeling had Maerlant gewaagd van ‘[...] der Arriane maniere,/ Die voer Gode es harde ondiere,/ Want hare ghelove dats al quaet.’[147.] De arianen werden daarenboven enige tijd later betiteld met ‘Den onreinen vulen zwinen’.[148.] Elders duidde Maerlant de hostie der pneumatomachiërs aan met ‘donreine sacrament’ en ‘dat broot vermalendijt’.[149.]

De praktijk

Tot zover de terminologische kant van de zaak. Evenals de heidenen werden de ketters natuurlijk niet zomaar op dergelijke onaangenaamheden onthaald. Al eerder heb ik betoogd dat heresiarchen de Kerk naar de mening van Maerlant niet huns ondanks maar opzettelijk schade berokkenden. Een soortgelijk gebrek aan nuancering doet zich voor ten aanzien van machthebbers die ketterse opvattingen waren toegedaan. Vooral ketterse keizers en in mindere mate dito patriarchen kregen het zwaar te verduren. Ofschoon ook Vincentius veel aandacht besteedde aan het leed dat in het bijzonder ariaanse en iconoclastische keizers de rechtgelovigen zouden hebben aangedaan, werd deze animositeit bij Maerlant nog eens extra aangedikt. Een en ander komt met name tot uitdrukking in het feit dat laatstgenoemde er geen twijfel over liet bestaan dat een ketterse keizer in zijn ogen per definitie tevens een slechte keizer was. Hoewel ook Vincentius dezulken geenszins spaarde, en de hun toegeschreven wandaden breed placht uit te meten, deed Maerlant er veelal nog een schepje bovenop. Om aan zijn afkeer van ketterse keizers uitdrukking te verlenen, aarzelde hij zelfs niet om de dateringsformules te hulp te roepen. Gebeurtenissen tijdens de regering van de iconoclast Constantijn V werden bijvoorbeeld als volgt aangekondigd: ‘In keyser Constantijns eerste jaer,/ Die den gelove was te swaer [...]’;[150.] ‘Int Xde jaer dat Constantijn/ Keyser met scanden hadde gesijn [...]’;[151.] ‘Int XIIste jaer dat Constantijn/ Een onreine keyser hadde

gesijn [...]';[152.] 'Alse Constantijn onsalechlike/ Dien name vanden keyserrike/ Beseten hadde XXXI jaer [...]'.[153.]

Van de weeromstuit liet onze dichter geen middel onbenut om orthodoxe keizers te bewieroken. Zo stelde hij goeddeels op eigen gezag dat Justinus I een 'heilege keyser' was geweest,[154.] en dat Constantijn IV 'met zalicheit' had geregeerd, ofschoon diens bewind in militair opzicht allesbehalve een succes was geweest.[155.] Met betrekking tot Theodosius II luidde het: '[...] Kerstijn keyser dat hi was/ In sijn gewerke altegader',[156.] en inzake Anastasius II, die zijn ketterse voorganger had afgezet: 'Sijn gelove was vast ende scone.'[157.] Vincentius beperkte zich er in de regel toe om dergelijke figuren het predikaat 'orthodoxus', 'catholicus' of, in het uiterste geval, 'Christianissimus' toe te kennen, hetgeen voor de goede orde uitsluitend op de rechtzinnigheid van hun geloofsopvattingen betrekking had. Dat een orthodoxe keizer in Maerlants ogen daarentegen feitelijk geen kwaad meer kon doen, blijkt bovenal uit de loftuitingen die hij heeft gewijd aan Justinianus' opvolger Justinus II. Waar deze, in de bewoordingen van de tekstbezorgers van de *Spiegel*, wreedaardige wellusteling bij Vincentius al enigszins optimistisch een 'vir Christianissimus' werd genoemd, zag onze dichter er geen been in om een en ander op twijfelachtige gronden tot 'enen goeden man,/ Daer vele wijsheden was an' en 'goet keyser' te extrapoleren.[158.] Nu en dan moet 's dichters nagenoeg automatische gelijkstelling van katholiek met goed en ketters met kwaad hem overigens voor ernstige gewetensconflicten hebben gesteld. Zo zag hij zich gedwongen om in het voetspoor van Vincentius te erkennen dat de tegenkeizer Maximus de Heilige Martinus met eerbied bejegende, terwijl diens rechtmatige tegenhanger Valentinianus door zijn ariaanse vrouw was opgestookt om de bisschop niet eens aan zijn hof toe te laten.[159.] Daarenboven bewees Maximus het christendom een goede dienst door onder de arianen huis te houden. Maerlant heeft een uitweg uit dit dilemma gevonden door Maximus' uiteindelijke ondergang niet zozeer met diens onrechtmatige pretenties op de troon *an sich*, als wel met zijn veronachtzaming van de hem in die hoedanigheid door Ambrosius van Milaan opgelegde ban in verband te brengen, waardoor eens te meer het primaat van de religie over de politiek werd bevestigd.[160.]

Ten slotte moet er in dit verband op worden gewezen dat de polariteit katholiek-ketters bij Maerlant niet in de laatste plaats tot uitdrukking komt in het gegeven dat hij niet alleen de ketters, maar ook de katholieken graag als één homogene entiteit voorstelde. Mede uit hoofde van betoogtechnische redenen achtte hij het wenselijk om katholiek en ketters, goed en kwaad, zo diametraal en ongenuanceerd mogelijk tegenover elkaar te plaatsen. Vandaar ook dat hij de door Vincentius gewetensvol opgetekende intern-katholieke twisten tussen

auctoritates die elkaar over en weer van ketterij beschuldigden, in het gros der gevallen onvertaald liet. Zo besteedde hij, om met een tweetal voorbeelden te volstaan, geen enkele aandacht aan de door Vincentius te boek gestelde wrijvingen tussen de aartsquerulant Hieronymus en Augustinus respectievelijk Rufinus.[161.] Alleen inzake de in het Westen sowieso omstreden Origenes liet Maerlant, in krassere bewoordingen dan zijn bron, bij monde van een verhaalfiguur weten dat deze naast '"vele groter dogeden"' ook '"vele heresien"' op zijn conto had.[162.] Ik acht het niet onmogelijk dat in dit geval niet alleen Origenes' reputatie in het algemeen, maar ook en vooral diens eerder aangestipte bijdrage aan de totstandkoming van de ariaanse doctrine hem heeft opgebroken.[163.]

De consequenties

Net zoals de heidenen werden de ketters dus voorgesteld als de vijanden der christenen, en in het verlengde daarvan als die van God. En net zoals de heidenen werden de ketters uit dien hoofde door God tot de orde geroepen. In eerste instantie trachtte Hij met behulp van wonderen de dolenden hun ongelijk te doen inzien. In dier voege werd de juistheid van onder meer het triniteitsdogma en de transsubstantiatieleer van hogerhand *coram publico* toegelicht. Indien een en ander onverhoopt niet mocht baten, schroomde God echter niet om Zijn toevlucht te nemen tot krassere maatregelen. Dergelijke aangelegenheden werden door Maerlant in de regel aan Vincentius ontleend, ofschoon de kroniek van Martinus Polonus voortdurend dienst deed als bron van aanvullende wetenswaardigheden. Zo had Maerlant wél de geschiedenis van een blasfemator die in bad door de hand Gods werd omgebracht omdat hij 'grote dorperhede' van de Drie-eenheid sprak, bij Vincentius aangetroffen, maar níet de expliciete mededeling dat het, zoals Maerlant wist te melden, een ariaan betrof, hetgeen men wel uitdrukkelijk bij Martinus kan vernemen.[164.]

Naar verluidt kregen vooral ketterse vorsten van Godswege de rekening gepresenteerd voor hun ketterse opvattingen enerzijds en hun wangedrag jegens de katholieken anderzijds. Hoewel ook Vincentius graag verhaalde hoe dezen *Deo volente* aan allerhande slepende kwalen ten prooi vielen, is Maerlant in dit opzicht wederom een stap verder gegaan, vooral door de politieke wederwaardigheden die hun ten deel vielen expliciet aan hun 'ongeloof' te relateren. Alleen Maerlant tekende bij het kettervriendelijke bewind van keizer Anastasius I aan: 'Dies gaf hem in vele lande/ God vele mogendere viande [...]'.[165.] Alleen Maerlant betoogde naar aanleiding van de ketterse sympathieën van keizer Heraclius met zoveel woorden:

> Omme dat Eraclius geselle
> Vanden ongelove was,
> So jonste hem onse Here das
> Dat hi verloos ongevalichlike
> Vele vanden Roemschen rike [...][166.]

En waar Vincentius de ondergang van keizer Valens tegen de Goten in verband bracht met het gegeven dat hij de republiek schade had berokkend en haar vijanden had bevoordeeld, concludeerde Maerlant: 'Dit gheviel met rechte; want hi dede/ Die Goten vander heidijnre partie/ Vallen indie catterie.'[167.]

Hiermee was de rekening volgens Maerlant echter nog niet vereffend. Naar hij herhaaldelijk op eigen initiatief beklemtoonde, stond ketters niet alleen op aarde maar ook in het hiernamaals het ergste te wachten. Waar Martinus Polonus zich had beperkt tot de mededeling dat paus Anastasius II om reden van zijn toenaderingspoging tot de monofysieten 'divino iudicio' op gruwelijke wijze aan zijn einde was gekomen, voegde Maerlant daar op mij onbekende gronden aan toe: 'Om dit ende om andere mesdaet/ Segetmen, dat geen toeverlaet/ Sijns wesen mach ten joncsten dage [...]'.[168.] Bovendien had Maerlant reeds in het prille begin van de *Spiegel* aan een beknopte uiteenzetting van de katholieke Godsleer de navolgende vermaning verbonden: '[...] diere jegen doen of scriven,/ En mogen niet behouden bliven.'[169.] Een soortgelijke uiteenzetting in *Van der Drievoudecheide* werd gevolgd door een onheilspellend: 'Die sinen sin so laet verstenen,/ Dat hi dies loochent, hi moet wenen/ Ende ewelec sijn ghevreest/ In den helschen tempeest.'[170.] Ongetwijfeld was het ook ditmaal de bedoeling dat Maerlants publiek hier goede nota van zou nemen.

Dat de Allerhoogste heel wel bij machte was om Zijn eigen belangen te behartigen, wil uiteraard allerminst zeggen dat Zijn aanhangers van de plicht waren ontheven om tegen ketterse uitwassen op te treden. Ook in dit opzicht betoonde Maerlant zich onvermurwbaarder dan Vincentius. Laatstgenoemde had op gezag van Sigebert van Gembloux bij de executie van Priscillianus aangetekend dat de Heilige Martinus cum suis weigerde om te communiceren met degenen die diens dood op hun geweten hadden.[171.] Maerlant deed er op dit punt het zwijgen toe. Dit zal niet geheel toevallig zijn, aangezien hij in zijn *Van der Drievoudecheide* ten aanzien van het triniteitsdogma zonder omhaal van woorden liet weten:

> Ware ooc iemen die wedersprake
> Dit ghelove ende dese sake,
> Hi ware ewelike verdoemt;

Recht waert dat men<ne> in den brant stake
Ende daerna thelsche vier smake
Daer men die duvel in droemt.[172.]

Los van Vincentius zou hij later in de *Spiegel*, opnieuw op basis van Martinus' kroniek, mededelen dat paus Pelagius I de eerste was die '[...] gaf uut ende ghehingede das,/ Dat men met werliken gerechte/ Uptie ongeloveghe vechte.'[173.] Het is in dit verband ook niet zonder betekenis dat onze dichter eenmaal een conflict tussen orthodoxie en heterodoxie met de veelzeggende benaming 'gheestelike orloghe' aanduidde.[174.]

Bij Maerlants onverzettelijke houding ten opzichte van ketters zal ongetwijfeld een rol hebben gespeeld dat hij zich er terdege van bewust was dat ze, ook in zijn eigen tijd, voortdurend een reële bedreiging voor de eenheid der Kerk constitueerden. In dit verband wijs ik erop dat Maerlant in zijn relaas van het wedervaren der oerchristenen de aan Handelingen 20 ontleende waarschuwing van Paulus voor 'Quade wulven met valscher leren' inlaste.[175.] Maerlants 'hodiecentrisme' spreekt echter bovenal uit het commentaar dat hij vastknoopte aan de mededeling dat bisschop Ambrosius zijn latere collega Augustinus uit de kluisters der ketterij bevrijdde, '[...] Daer die kerke af hevet heden/ Vele leringen in vele steden [...]'.[176.] Men moet bedenken dat in Maerlants dagen het openlijk beleden katharisme maar net de kop was ingedrukt. Hetgeen ons automatisch brengt bij de vraag naar de *Sitz im Leben* van Maerlants opvattingen ten dezen.

De 'kettervreter' in perspectief

De wortels van Maerlants uitlatingen over ketterijen en hun actualiteit.

Naar eerder is gebleken, heeft Maerlant zich voor wat betreft de inhoud - in tegenstelling tot de toon - van zijn uitlatingen over ketterse opvattingen doorgaans laten leiden door zijn primaire bronnen, zodat het mij slechts in een beperkt aantal gevallen noodzakelijk lijkt om de kwestie van de herkomst van zijn kennis nader aan de orde te stellen. Zoals we hebben vastgesteld, heeft de dichter vooral het arianisme impliciet veroordeeld vooraleer deze ketterij in de *Spiegel* expliciet ter sprake zou komen. Ik houd het allesbehalve voor onmogelijk dat Maerlant op dit gebied over voorkennis beschikte via lezing van de Kerkvaders, die zich immers vrijwel allen met de bestrijding van het arianisme hebben beziggehouden. In dit licht zou ook Maerlants scherp aangezette kritiek op Origenes verklaarbaar worden, daar wederom Augustinus in zijn

Stad Gods de nodige dogmatische verwijten aan diens adres had gemaakt.[177.] Aangezien de Westerse Kerkvaders bovendien wél aan het arianisme, maar niet of nauwelijks aan de nestoriaans-monofysitische controverse aandacht hebben geschonken, zou een en ander tevens kunnen verklaren waarom onze dichter op het ene gebied een uitstekende kennis van zaken doet vermoeden, terwijl hij op het andere gebied om zo te zeggen de ene blunder op de andere heeft gestapeld. Dit lijkt des te aannemelijker daar menigeen onder zijn tijdgenoten eveneens blijk gaf op dit terrein gebrekkig te zijn geïnformeerd.[178.] Hierbij moet evenwel eerlijkheidshalve de kanttekening worden geplaatst dat aan Maerlants pseudo-monofysitische taalgebruik niet alleen kennislacunes, maar eveneens contemporaine precedenten ten grondslag kunnen hebben gelegen. Ik denk hierbij niet in de laatste plaats aan de volkstalige kruistochtliteratuur. In dit genre treft men namelijk bijvoorbeeld regelmatig de voorstelling aan dat God tweemaal leed was berokkend: eertijds door de joden en tegenwoordig door de moslims.[179.] Het blijft mijns inziens echter maar de vraag of Maerlant zich door dergelijke dubieuze voorbeelden zou hebben laten beïnvloeden indien hij niet op voorhand over een verkeerde voorstelling van de ware aard van de onderhavige problematiek zou hebben beschikt.

Terwijl Maerlants houding ten aanzien van de vroegchristelijke ketterijen goeddeels direct of indirect was gebaseerd op contemporain bronnenmateriaal, is de herkomst van zijn uitlatingen inzake meer eigentijdse ketterijen veel minder duidelijk. Hierbij doet zich het bijkomende probleem voor dat deze 'moderne' ketterijen fundamenteel verschilden van hun oudchristelijke voorzaten, een onderscheid dat door hun van de theologische traditie doordesemde orthodoxe tijdgenoten, onze dichter niet uitgezonderd, echter zelden werd onderkend. Dezen immers vertoonden de neiging om alles wat naar heterodoxie zweemde in het keurslijf van het gecanoniseerde begrippenkader der Kerkvaders onder te brengen. Doch waar de oudchristelijke ketterijen in de regel betrekking hadden op dogmatische kwesties, kantten hun hoogmiddeleeuwse pendanten zich meestentijds in feite niet tegen de leer van de Kerk als zodanig maar tegen de levenswandel van haar personeel, zodat het achteraf bezien twijfelachtig is of zulke stromingen wel als ketterijen in de eigenlijke zin des woords mogen worden beschouwd.[180.] Tot dergelijke hoofdzakelijk op Kerkhervorming gerichte bewegingen behoorden niet alleen de Pataren, de Waldenzen en de Humiliaten,[181.] maar ook de door Maerlant uitvoerig behandelde Godsvredebeweging waartegen bisschop Gerard van Kamerijk meende te moeten optreden.

De naar alle waarschijnlijkheid grootste en in ieder geval meest gevaarlijke ketterij uit de hoge Middeleeuwen was het katharisme. Of-

schoon de contemporaine orthodoxie deze ketterij uit hoofde van de al eerder genoemde theologische vooringenomenheid ten onrechte als een voortzetting van het antieke manicheïsme bestempelde,[182.] had zij niettemin in zoverre gelijk dat men hier onmiskenbaar met een vergelijkbare alternatieve heilsleer en niet met de zoveelste ontspoorde hervormingsbeweging van doen had. Hoewel de precieze aard en vooral de oorsprong van de kathaarse beweging nog heden ten dage omstreden zijn, staat onomstotelijk vast dat zij gedurende lange tijd 'the chief internal threat to medieval Catholicism' vormde.[183.] Het is dan ook per saldo allerminst verwonderlijk dat Maerlant aandacht zou hebben besteed aan deze in zijn eigen tijd nog niet zo lang geleden gewelddadig onderdrukte dwaalleer.[184.]

Bij dit alles dringt zich natuurlijk de vraag op in hoeverre het katharisme voor onze dichter actualiteitswaarde heeft bezeten. Deze vraag laat zich helaas gemakkelijker stellen dan beantwoorden. Hoewel Post in zijn *Kerkgeschiedenis* stellig beweert dat de katharen althans in de noordelijke Nederlanden geen enkele rol van betekenis hebben gespeeld,[185.] zijn anderen daarentegen geneigd om aan te nemen dat - mede dankzij het ontbreken van een sterk gecentraliseerd staatsgezag[186.] - deze contreien in de hoge Middeleeuwen wel degelijk een 'center of religious dissent' vormden.[187.] Hierbij lijkt met name de ogenschijnlijk aan het katharisme verwante groepering van de publikanen als concrete steen des aanstoots in aanmerking te komen. Deze sekte schijnt zelfs in het relatief vroeg en sterk gecentraliseerde Vlaanderen van het eind van de twaalfde eeuw voldoende aanhang te hebben bezeten om een hardhandig optreden van de Vlaamse graaf Filip van de Elzas te rechtvaardigen, en daarnaast neemt men aan dat ook de omliggende gebieden niet van ketterse smetten gevrijwaard zijn gebleven.[188.] Aangezien er echter recentelijk vraagtekens bij de veronderstelde dualistische inspiratie van deze en aanverwante sekten zijn geplaatst,[189.] en er ten aanzien van de precieze omvang en verbreiding van dergelijke groeperingen evenmin overeenstemming onder de vakspecialisten bestaat,[190.] durf ik de vraag of het katharisme voor Maerlant nu een louter academisch dan wel een relatief actueel probleem vormde, in laatste instantie niet met stelligheid te beantwoorden.[191.] Ik sluit niet uit dat ook of juist 's dichters connecties met de bedelorden, die zoals bekend bij de bestrijding van laatmiddeleeuwse ketterijen in het algemeen en het katharisme in het bijzonder een sleutelrol hebben gespeeld, van zwaarwegende invloed zijn geweest.

De bestrijding van het katharisme, en in het bijzonder de rol van de daartoe speciaal in het leven geroepen inquisitie, brengt ons vanzelf op een laatste punt, namelijk dat van het virulente en nietsontziende optreden dat Maerlant ten opzichte van de aanhangers van ketterse opvattin-

gen bepleitte. Ofschoon opnieuw Augustinus de eerste schijnt te zijn geweest die op basis van het ‘compelle intrare’ uit Lucas 14:23 het gebruik van geloofsdwang in dergelijke aangelegenheden heeft gerechtvaardigd,[192.] en hoewel reeds in de vroegchristelijke literatuur de ketters bij gelegenheid met de joden en de heidenen onder de noemer van de ‘ongelovigen’ werden gebracht,[193.] trad in de praktijk vooral in de loop van de dertiende eeuw een radicale koerswijziging op in de methodiek die de Kerk ter bestrijding van ketterij propageerde. De inquisitie, met al den aankleve van dien, is het meest sprekende voorbeeld van deze koerswijziging.[194.] Wanneer men wederom Maerlants betrekkingen met de bedelorden, immers de stoottroepen der inquisitie, in de beschouwing betrekt, is het niet zo heel verwonderlijk dat de dichter te kennen gaf dat het doel van de uitschakeling van heterodoxie naar zijn mening alle middelen vermocht te heiligen, de brandstapel incluis. Ook in dit opzicht belichaamde Maerlant het compromisloze eenheidsstreven van zijn dagen, en ook in dit opzicht betoonde hij zich een kind van zijn tijd.

Besluit

Alhoewel de *Ketzergeschichte* in de enge betekenis des woords vrijwel uitsluitend tot de *Spiegel* beperkt bleef, nam Maerlant ook in andere werken van zijn hand veelvuldig en in niet mis te verstane bewoordingen afstand van opvattingen die in strijd waren met de officiële geloofsleer. Zijn virulente toonzetting, zijn terminologische gelijkschakeling van de ketters met andere ‘ongelovigen’, alsmede zijn vernietigende commentaren bij het onheil dat ketters van Godswege te beurt zou zijn gevallen, duiden erop dat ook zij door hem ondubbelzinnig tot de vijanden van het christelijke geloof werden gerekend, te meer daar de dichter te kennen gaf uitsluitend het katholicisme als werkelijk christelijke religie te beschouwen. Het meest opmerkelijk hierbij is wellicht dat Maerlant niet minder voortvarend tegen reeds eeuwenlang uitgestorven oudchristelijke ketterijen van leer trok dan tegen hun meer actuele eigentijdse pendanten, en voor hun bestrijding een ruime plaats in zijn oeuvre inruimde.[195.] De hatelijkheden die hij dus doende aan hun adres ventileerde, zullen benevens aan overwegingen van betoogtechnische aard niet in de laatste plaats zijn gerelateerd aan het feit dat deze ketters interne verdeeldheid zaaiden binnen een christendom dat in de loop van zijn geschiedenis al genoeg met externe vijanden had te stellen. Daarenboven zal de dichter het tot zijn taak hebben gerekend zijn publiek in bescherming te nemen tegen misvattingen op doctrinair gebied die in de loop van de geschiedenis van het christendom reeds te velen zo niet het leven, dan wel het Eeuwige Leven hadden gekost.

Eindnoten:

1. Moore, *Origins of European Dissent*, p. 1, gebaseerd op Joh. 14:2.

2. E.g. *Spiegel historiael* III: i: c. 21, vs. 26, resp. *Sinte Franciscus leven*, vs. 9296, en *SH* III: vi: c. 52, vs. 16. 'Catterie' is afgeleid van het Griekse katharos, dat letterlijk zuiver (in de leer) betekent, en werd oorspronkelijk door de aanhangers van bepaalde ketterijen op zichzelf toegepast. 'Heresie' daarentegen is afgeleid van het Griekse hairesis, dat ab origine in de diskwalificerende betekenis van sekte door de orthodoxen werd gebezigd. 'Buegerie' is etymologisch verwant aan 'Bulgaars', en is in omloop gekomen naar aanleiding van de vermeende ketterse inclinaties der Bulgaren. Een tweede betekenis is 'sodomie' (vgl. het Engelse 'bugger'). Zie hiervoor tevens het artikel van Zerner.
3. Vgl. Goossens, 'Ketters in de 11de eeuw', p. 591.
4. De Bruin, 'Maerlant et le clergé séculier', pp. 52 en 55.
5. *Spiegel historiael*, proloog, vs. 76 e.v. De Bruin, 'De prologen van de Eerste Historiebijbel', pp. 198-199 heeft opgemerkt dat het 'anderwaerven' uit vs. 83 in dit verband zijns inziens 'tweemaal' betekent. Dit kan, maar noodzakelijk is het naar mijn mening niet: vgl. het *MNW.*
6. Vgl. Van Moolenbroek, 'Maerlants *Scolastica*', m.n. p. 33.
7. *Rijmbijbel*, vs. 1-2; Comestor geen aanleiding.
8. *Spiegel historiael* III: vii: c. 18, cit. vs. 60-62.
9. *Eerste Martijn*, vs. 15-16.
10. *Rijmbijbel*, vs. 1158; Comestor geen aanleiding.
11. O.c., vs. 3928-29; Comestor geen aanleiding.
12. O.c., vs. 382-383; *Historia scholastica* Gen.: c. 11 vgl.baar. Vgl. Gen. 2:2-3.
13. *Rijmbijbel*, vs. 866-868; *Historia scholastica* Gen.: c. 27 vgl.baar. Vgl. Gen. 4:9.
14. Zie ook Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 285 e.v.
15. *Spiegel historiael* I: i: c. 1, vs. 7-8. Vgl. onder meer *Eerste Martijn*, vs. 248-266 en *Van der Drievoudecheide*, vs. 40-45. Een dergelijke terughoudendheid treft men eveneens aan bij Boendale: *Leken spieghel* I: c. 2, vs. 82-86.
16. *Spiegel historiael*, proloog, vs. 76 e.v.
17. *Spiegel historiael* III: v: c. 1, cit. vs. 83-85.
18. O.c., III: iii: c. 49, cit. vs. 84-87.
19. O.c., III: vii: c. 1; *Chronicon*, p. 457.
20. *Rijmbijbel*, vs. 22342; *Historia scholastica* HE: c. 38: '[...] quod certum non est.' Let op het verschil in de respectieve bewoordingen.
21. *Rijmbijbel*, vs. 23787; *Historia scholastica* HE: c. 81: 'Sed hoc non est authenticum.' Vgl. *Rijmbijbel*, vs. 26558-61, niet bij Comestor.
22. *Spiegel historiael* I: vi: c. 45, vs. 73-76. Vgl. ibidem, vs. 7-10. *Speculum* VI: c. 92 slechts: 'si non certa, tamen non destruente fidem'.
23. *Spiegel historiael* I: vii: c. 52, vs. 1-14; *Speculum* VII: c. 79 enigszins terughoudender.
24. *Rijmbijbel*, vs. 25927-33, cit. vs. 25933; relaas zonder commentaar *Historia scholastica* HE: c. 152.
25. *Sinte Franciscus leven*, m.n. vs. 9310-12; *Legenda*, Mir. c. 5: 4.
26. *Sinte Franciscus leven*, vs. 6843; *Legenda*, c. 12: 12: 'doctrina authenticum'.
27. *Alexanders geesten* I, vs. 1401-04.
28. *Rijmbijbel*, cit. vs. 34813-16.
29. *Van der Drievoudecheide*, vs. 1-12. Vgl. Openb. 22:18-19.
30. Hiermee wil allesbehalve gezegd zijn dat er geen oudere ketterijen bestaan. Maar men bedenke dat Maerlant het corresponderende deel van het *Speculum* onvertaald heeft gelaten.
31. Vgl. Wiles, *The Making of Christian Doctrine*, pp. 32-33.
32. Zie Mönnich, 'De Ariaanse Christologie', pp. 381 e.v., alsmede Gregg en Groh, *Early Arianism*, passim.
33. Zie Jones, *Later Roman Empire* I, pp. 163-164, en Markus, *Christianity in the Roman World*, m.n. p. 148. Vgl. ook Thompson, 'The conversion of the Spanish Suevi to Catholicism', passim.
34. *Spiegel historiael* III: v: c. 26, vs. 17-24.
35. *Speculum* XX: c. 39.
36. *Spiegel historiael* III: i: c. 28, vs. 55-59. De inlassing van dergelijke explicaties vloeide waarschijnlijk voort uit de omstandigheid dat Maerlant het deel van het *Speculum* waarin de ontstaansgeschiedenis van het arianisme werd behandeld, onvertaald had gelaten.
37. *Speculum* XX: c. 85.
38. *Spiegel historiael* III: v: c. 40, vs. 3-5.
39. *Spiegel historiael* III: v: c. 26, cit. vs. 51-54; relaas zonder commentaar *Speculum* XX: c. 39.

40. Een en ander schijnt in de praktijk nogal te zijn meegevallen, de beruchte Vandalen daargelaten. Zie Jones, *Later Roman Empire* I, pp. 262-264, en Burns, *A History of the Ostrogoths*, pp. 158-161.
41. *Spiegel historiael* I: vi: c. 50, vs. 12-20.
42. *Speculum* VI: c. 104. Jezus werd slechts t.a.p. terloops de 'sapientiae fons' genoemd.
43. Aldaar werd gesteld dat 'alleen de Vader' dit wist. Ten aanzien van dit 'detail' bewaarden beide auteurs discreet het stilzwijgen.
44. *Historia scholastica* HE: c. 142.
45. *Rijmbijbel*, vs. 25648-53. Zie t.a.v. deze en aanverwante passages ook Hanson, 'The Arian doctrine of the Incarnation', pp. 185-186, en Williams, *Arius*, m.n. p. 105.
46. *Spiegel historiael* I: vii: c. 8, vs. 12; Vincentius geen aanleiding.
47. *Rijmbijbel*, vs. 24663-65; Comestor geen aanleiding.
48. *Van der Drievoudecheide*, cit. vs. 212-213.
49. *Eerste Martijn*, cit. vs. 807-809.
50. *Naturen bloeme* II: cit. vs. 3735-36, ed. Gysseling, vs. 4395-96; *De natura rerum* geen directe aanleiding.
51. *Van der Drievoudecheide*, vs. 155-156.
52. *Spiegel historiael* III: i: c. 27, vs. 51-60 en c. 28, vs. 1-14; *Speculum* XVI: c. 96 uitgebreider en minder tendentieus.
53. Zie Jones, *Later Roman Empire* I, pp. 213-216, alsmede voor een meer uitgebreide beschouwing en voor verdere literatuur mijn 'Maerlant en het monofysitisme' (in voorber.).
54. *Spiegel historiael* III: v: c. 5, cit. vs. 9-24.
55. *Van der Drievoudecheide*, vs. 319 e.v., resp. *Rijmbijbel*, vs. 2031-40; Comestor geen aanleiding. Vgl. *Aurora* Gen., vs. 847-848.
56. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 4286-87 en vs. 4964; Comestor in beide gevallen geen aanleiding. Vgl. ook Chadwick, *The Early Church*, p. 193.
57. *Spiegel historiael* III: v: c. 5, vs. 42-48; *Speculum* XX: c. 3.
58. *Spiegel historiael* III: vi: c. 24, cit. vs. 27-28.
59. *Speculum* XX: c. 35. Vgl. *Spiegel historiael* III: v: c. 21, m.n. vs. 45-48.
60. Zie m.n. *Spiegel historiael* III: vi: c. 28, vs. 16-28; niet bij Vincentius, ontleend aan *Chronicon*, p. 421. Zie ook Janssens, *Mariale persoonlijkheid*, p. 158, en Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 68 e.v.
61. *Spiegel historiael* III: v: c. 21, vs. 22-27; *Speculum* XX: c. 35 vgl.baar, resp. *SH* III: vi: c. 24, vs. 29-34; Vincentius geen aanleiding.
62. *Speculum* XX: c. 58 en XXI: c. 3.
63. *Chronicon*, p. 458 juister: één wil (*telos*).
64. *Speculum* XXIII: c. 39.
65. *Spiegel historiael* III: viii: c. 12, cit. vs. 21-22.
66. Ibidem, vs. 25-38; *Chronicon*, p. 458.
67. Zie Southern, *The Making of the Middle Ages*, pp. 226-229, en Cousins, 'The humanity and the passion of Christ', p. 387.
68. *Spiegel historiael* III: vi: c. 24, vs. 19-23.
69. Zie bijv. *Spiegel historiael* III: ii: c. 7, m.n. vs. 45-51; *Speculum* XVII: c. 54, resp. *SH*III: vii: c. 12, vs. 9-26; *Speculum* XXII: c. 17. Vgl. Raedts, 'Athene of Jerusalem?', pp. 29 e.v., Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, pp. 69-73, Spiteris, 'Attitudes fondamentales de la théologie byzantine', p. 191, en Runciman, *Eastern Schism*, p. 18.
70. Markus, *Christianity in the Roman World*, pp. 82-83. Cfr. echter Murray, 'Art and the early Church', pp. 342 e.v.
71. Voor een overzicht en evaluatie van de diverse theorieën zie m.n. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*, passim.
72. *Spiegel historiael* III: v: c. 33, vs. 41-48, cit. vs. 48.
73. Relaas zonder commentaar *Chronicon*, p. 454.
74. *Spiegel historiael* III: viii: c. 74, vs. 1-12, m.n. vs. 9-12. Cfr. *Speculum* XXIII: c. 161.
75. Zie m.n. Resnick, 'Idols and images', pp. 46-47, en Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, passim. Aan het Karolingische hof viel toentertijd veeleer een milde vorm van iconoclasme te constateren.
76. Zie hiervoor Herrin, *The Formation of Christendom*, pp. 466-475.
77. Ik zal in het laatste hoofdstuk nader ingaan op het gegeven dat de aandacht voor het Oost-Romeinse Rijk na de keizerkroning van Karel de Grote sowieso sterk afnam.

78. Zie beknoptheidshalve Russell, *Dissent and Reform*, pp. 153-154. Vgl. ook Henry, ‘Contre le “filioque”’, passim, en Heath, ‘The Western Schism of the Franks’.
79. Zie m.n. *Van der Drievoudecheide*, vs. 153-154 en 410-414.
80. Ofschoon de term transsubstantiatie pas tijdens 4 Lateranen (1215) werd gecanoniseerd, was het achterliggende gedachtengoed in de praktijk reeds veel eerder verbindend verklaard. Vgl. voor nadere informatie Macy, ‘The dogma of transubstantiation’, m.n. pp. 40-41.
81. Zie o.m. Chadwick, ‘Symbol and reality’, passim, alsmede de monografie van Macdonald.
82. Vgl. Ebersolt, ‘Bérenger de Tours’, pp. 159-161.
83. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 59, cit. vs. 3-4; *Speculum* XXV: c. 30 juister: ‘[...] qui asserebat Eucharistiam quam sumimus in altari non esse revera corpus Christi et sanguinem, sed figuram corporis et sanguinis.’
84. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 59, vs. 5-12, cit. vs. 10-12.
85. *Chronicon*, p. 467.
86. *Graal/Merlijn*, vs. 264-266; *Joseph* geen aanleiding.
87. M.n. *Rijmbijbel*, vs. 1691-96; Comestor geen aanleiding.
88. *Van der Drievoudecheide*, vs. 365-383.
89. M.n. *Spiegel historiael* III: vii: c. 15; *Speculum* XXII: c. 20. Zie Snoek, *Eucharistie- en reliekverering*, pp. 325-326.
90. Lat. naast ‘corpus Domini’ doorgaans ‘communio’, ‘Eucharistia’ of ‘sacramentum’. 's Dichters hebbelijkheid om op gezette tijden van ‘Gods lichame’ en wat dies meer zij te gewagen, houdt naar alle waarschijnlijkheid verband met zijn eerder besproken pseudo-monofysitische taalgebruik.
91. *Rijmbijbel*, vs. 4342-56, gedeeltelijk gecorrigeerd naar ed. David, vs. 4346-60, n.a.v. Exod. 16:17-18.
92. Vgl. Macy, ‘Berengar's legacy as heresiarch’, pp. 47-48 en 66-67.
93. Zie Werner en Erbstößer, *Kleriker, Mönche, Ketzer*, p. 73.
94. Voor een beknopt overzicht van het katharisme zie Lambert, *Medieval Heresy*, pp. 108-126, en Borst, *Die Katharer*, hfdst. 3. Zie verder Werner en Erbstößer, *Kleriker, Mönche, Ketzer*, p. 410.
95. *Spiegel historiael* III: iii: c. 17, cit. vs. 51-52; Vincentius geen aanleiding.
96. *Spiegel historiael* III: i: c. 27, vs. 61-72, cit. vs. 71-72; *Speculum* XVI: c. 96 uitgebreider. Cit. Vincentius geen aanleiding. Zie Frend, *The Rise of Christianity*, pp. 711-713, en voor meer uitgebreide informatie H. Chadwick, *Priscillian of Avila* (New York en Londen 1976).
97. Te Winkel, *Maerlant's werken*, p. 91.
98. *Rijmbijbel*, cit. vs. 369-374, gedeeltelijk gecorrigeerd naar ed. David, vs. 367-372. *Historia scholastica* Gen.: c. 10 slechts: ‘[...] in quo confutantur quidam haeretici dicentes concubitum sine peccato fieri non posse.’ Vgl. Werner en Erbstößer, *Kleriker, Mönche, Ketzer*, p. 326.
99. Vgl. ook Goudriaan, ‘Maerlants bronnen in de *Scolastica*’, p. 40.
100. Zie vooral Ferguson, *Pelagius*, m.n. pp. 69, 96-97 en 182-184, Bonner, ‘How Pelagian was Pelagius?’, pp. 355-358, en Frend, *The Rise of Christianity*, p. 802.
101. *Spiegel historiael* III: iii: c. 21, vs. 15-50; *Speculum* XVIII: c. 42.
102. *Spiegel historiael* III: iv: c. 16, cit. vs. 25-27; Vincentius geen aanleiding. NB: op de corresponderende plaats in het *Speculum* werd uitdrukkelijk gesteld dat deze ‘Praedestinatorum haeresis’ haar oorspong vond in een verkeerd begrip van bepaalde geschriften van Augustinus, hetgeen door Maerlant niet is overgenomen: *Speculum* XIX: c. 5.
103. *Eerste Martijn*, vs. 274 e.v.
104. Te Winkel, *Maerlant 's werken*, pp. 84-85.
105. *Speculum* XVIII: c. 42; *Spiegel historiael* III: iii: c. 21, vs. 51-60, cit. vs. 59-60.
106. Zie o.a. Moore, *Origins of European Dissent*, pp. 55-61.
107. Zie Russell, *Dissent and Reform*, p. 142.
108. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 70; *Speculum* XXV: c. 45.
109. *Speculum* VIII: c. 25, niet bij Maerlant.
110. *Speculum* XXIII: c. 30. Dergelijke ketters stonden aanvankelijk bekend onder de naam antidicomarianieten.
111. E.g. *Van der Drievoudecheide*, vs. 249-251 en *Clausule van der bible*, vs. 378-380.
112. *Spiegel historiael* I: viii: c. 27.
113. *Rijmbijbel*, vs. 22622 e.v.; *Historia scholastica* HE: c. 47.
114. *Naturen bloeme* V: vs. 413-426, ed. Gysseling, vs. 9884-97; *De natura rerum* VII: c. 31, vs. 12-19.

115. *Spiegel historiael* III: iv: c. 16, vs. 69 e.v.; *Speculum* XIX: c. 6. Vgl. ook *SH* III: vii: c. 9, vs. 90-96; *Speculum* XXII: c. 11.
116. M.n. *Spiegel historiael* III: vii: c. 6, vs. 45-74; *Speculum* XXII: c. 10.
117. *Spiegel historiael* III: v: c. 16, vs. 1-18; *Speculum* XX: c. 32.
118. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 41, vs. 74 e.v. en c. 42; *Speculum* XXV: c. 16.
119. Zie Te Winkel, *Maerlant's werken*, pp. 90-91, en daarnaast vooral Duby, *Trois ordres*, pp. 53-58, Moore, *Origins of European Dissent*, pp. 9-18, en Russell, *Dissent and Reform*, pp. 21-27.
120. E.g. *Historia scholastica* HE: c. 134.
121. E.g. *Speculum* VI: c. 90.
122. E.g. *Speculum* XXIII: c. 175.
123. Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur*, p. 14.
124. *Speculum* I: c. 40.
125. *Spiegel historiael* III: iv: c. 25, cit. vs. 19-20.
126. O.c., III: v: c. 5, cit. vs. 43.
127. O.c., III: v: c. 44, cit. vs. 4.
128. *Speculum* XXI: c. 13; *Spiegel historiael* III: vi: c. 10, vs. 50.
129. *Spiegel historiael* III: v: c. 26, vs. 18 resp. III: v: c. 43, vs. 45; *Speculum* XX: c. 39 en XX: c. 8 resp. 'Ariana haeresis' en 'Pelagiana haeresis'.
130. Laatstgenoemde tendens is overigens vaker geattesteerd in de volkstalige literatuur. Zie Frey, 'Gottesmörder und Menschenfeinde', p. 38, en Graus, 'Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt', p. 58.
131. *Speculum* III: c. 82, niet bij Maerlant.
132. E.g. *Spiegel historiael* III: v: c. 55, vs. 86.
133. E.g. o.c., III: v: c. 36, vs. 88.
134. E.g. o.c., III: vi: c. 16, vs. 71.
135. *Spiegel historiael* III: vi: c. 2, vs. 81-82; relaas *Speculum* XXI: c. 3. De inhoud van het citaat ontbreekt bij Vincentius, en is ontleend aan *Chronicon*, p. 455: 'Quod aspiciens qui baptizandus erat, abiit et iuxta morem fidei baptismum suscepit.'
136. *Spiegel historiael* III: v: c. 2, vs. 59-62; *Speculum* XX: c. 2: 'Hic, ut fertur, de fide catholica in Arianam sectam apostatavit.'
137. *Spiegel historiael* III: vi: c. 43, vs. 64-68; *Speculum* XXI: c. 117: '[...] quia Arianae legi fuit subiecta, praecepit baptizari.'
138. *Spiegel historiael* III: vi: c. 2, vs. 48-49; Vincentius geen aanleiding.
139. *Spiegel historiael* III: vi: c. 1, vs. 17-19; Vincentius geen aanleiding.
140. *Spiegel historiael* III: vii: c. 20, vs. 25 resp. vs. 5-6.
141. *Speculum* XXII: c. 56.
142. *Spiegel historiael* III: vii: c. 7, cit. vs. 7-8; Vincentius geen aanleiding.
143. Ibidem, vs. 13-16; *Speculum* XXII: c. 10.
144. *Spiegel historiael* III: vi: c. 52, vs. 67-72; *Speculum* XXI: c. 135.
145. *Spiegel historiael* III: v: c. 7, vs. 13-20.
146. O.c., III: i: c. 20, vs. 72-74. Ik heb er reeds in het hoofdstuk over het heidendom op gewezen dat het waarschijnlijk is dat een goede heiden het naar Maerlants mening in het hiernamaals beter zou hebben dan een slechte christen.
147. Ibidem, vs. 69-71; *Speculum* XVI: c. 11 slechts: 'sectam Arianorum'.
148. *Spiegel historiael* III: v: c. 15, cit. vs. 32; Vincentius geen aanleiding.
149. *Spiegel historiael* III: iii: c. 5, vs. 13 en vs. 23; *Speculum* XVIII: c. 4 resp. 'communio, quae erat ex Macedonianis' en 'Macedoniorum communio'.
150. *Spiegel historiael* III: viii: c. 66, vs. 59-60. Vgl. c. 81, vs. 1-3 en c. 85, vs. 45-46. *Speculum* XXIII: c. 151: 'Anno Constantini primo'.
151. *Spiegel historiael* III: viii: c. 68, vs. 37-38; *Speculum* XXIII: c. 154: 'Anno <10>.'
152. *Spiegel historiael* III: viii: c. 69, vs. 1-2; *Speculum* XXIII: c. 156: 'Anno 12.'
153. *Spiegel historiael* III: viii: c. 82, vs. 1-3; *Speculum* XXIII: c. 168: 'Anno 31.'
154. *Spiegel historiael* III: vi: c. 23, vs. 4.
155. O.c., III: viii: c. 47, vs. 3.
156. O.c., III: v: c. 1, vs. 50-51; Vincentius geen aanleiding.
157. O.c., III: viii: c. 58, vs. 4; *Speculum* XXIII: c. 144: 'vir catholicus'.
158. *Speculum* XXI: c. 101; *Spiegel historiael* III: vi: c. 40, vs. 7-8 resp. vs. 54.
159. *Spiegel historiael* III: iv: c. 43 en 44; *Speculum* XVIII: c. 24 en 25.

160. Zie voor nadere informatie het volgende hoofdstuk.
161. *Speculum* XVIII: c. 52 resp. c. 35.
162. *Spiegel historiael* III: iv: c. 27, vs. 4-10; cfr. *Speculum* XVIII: c. 11.
163. Zie infra.
164. *Spiegel historiael* III: vi: c. 2, vs. 59-68; *Speculum* XXI: c. 3 resp. *Chronicon*, p. 455.
165. *Spiegel historiael* III: vi: c. 1, cit. vs. 21-22; vgl. *Chronicon*, p. 455, echter minder expliciet.
166. *Spiegel historiael* III: viii: c. 20, cit. vs. 22-26; vgl. echter *Speculum* XXIII: c. 39.
167. *Speculum* XVI: c. 12: '[...] bello victus ab eis et igni crematus, iusto Dei iudicio Reipublicae nimiam intulit incommoditatem, hostibus vero auxit elationem'; *Spiegel historiael* III: i: c. 21, vs. 24-26. Vgl. Orosius' *Historia adversum paganos* VII: c. 33, 19: 'Itaque iusto iudicio Dei ipsi eum vivum incenderunt, qui propter eum etiam mortui vitio erroris arsuri sunt.'
168. *Chronicon*, p. 420; *Spiegel historiael* III: vi: c. 1, cit. vs. 45-47. Een en ander ontbreekt bij Vincentius.
169. *Spiegel historiael* I: i: c. 2, cit. vs. 23-24; Vincentius geen aanleiding.
170. *Van der Drievoudecheide*, vs. 127-130. Vgl. vs. 478-481.
171. *Speculum* XVI: c. 96.
172. *Van der Drievoudecheide*, vs. 482-487.
173. *Spiegel historiael* III: vi: c. 32, vs. 54-56; *Chronicon*, p. 421: 'Hic constituit ut heretici vel scismatici per potestates seculares punirentur.'
174. *Spiegel historiael* III: i: c. 28, vs. 1; Vincentius geen aanleiding.
175. *Spiegel historiael* I: viii: c. 23, vs. 5-15, cit. vs. 9.
176. O.c., III: iii: c. 10, cit. vs. 17-18; relaas zonder commentaar *Speculum* XVII: c. 46.
177. *De civitate Dei* XI: c. 23.
178. Zie supra.
179. Voor vb. zie Wolfram, 'Kreuzpredigt und Kreuzlied', en Morris, 'Propaganda for war'.
180. Zie Morghen, 'L'origine de l'hérésie au Moyen Âge', m.n. pp. 5 en 14.
181. Zie o.m. Lambert, *Medieval Heresy*, pp. 41 en 67, alsmede Werner en Erbstößer, *Kleriker, Mönche, Ketzer*, pp. 292-293.
182. Zie Moore, *Origins of European Dissent*, pp. 146 en 264, en Russell, *Dissent and Reform*, m.n. pp. 215 en 227-229.
183. Richards, *Sex, Dissidence and Damnation*, p. 50.
184. Zie supra.
185. Post, *Kerkgeschiedenis van Nederland* II, p. 339.
186. Zie voor de relatie tussen staatsgezag en de verbreiding van ketterse opvattingen Moore, *Origins of European Dissent*, pp. 281-282.
187. Russell, *Dissent and Reform*, pp. 241-243. Het door Fredericq aangedragen materiaal heeft in hoofdzaak betrekking op de periode voorafgaand aan Maerlants werkzaamheden als dichter.
188. Zie o.m. Zilverberg, *Ketters in de middeleeuwen*, pp. 28-31, Van Mingroot, 'Middeleeuwse ketterij en inquisitie in de Franse Nederlanden', passim, Russell, *Dissent and Reform*, pp. 224-227, en Moore, *Origins of European Dissent*, pp. 182-185.
189. Despy, 'Hérétiques ou anticléricaux?', pp. 29-31.
190. Vgl. Despy, 'Les débuts de l'Inquisition dans les anciens Pays-Bas', pp. 102-103.
191. Dr Ludo Jongen heeft me gewezen op een passage in het *Leven van Lutgard*, waar de ketterij der Albigenzen (=katharen) ter sprake wordt gebracht. Deze passage moet echter met de nodige voorzichtigheid worden geïnterpreteerd, want ofschoon de Middelnederlandse tekst uit ongeveer 1270 dateert, is hij gebaseerd op een Latijnse bron van rond 1250, die op haar beurt gebeurtenissen uit het begin van de dertiende eeuw beschrijft.
192. Zie Frend, *The Rise of Christianity*, pp. 668 e.v.
193. Zie m.n. Schmeck, 'Infidelis', pp. 138-142.
194. Zie Patschovsky, 'Der Ketzer als Teufelsdiener', m.n. pp. 324-326.
195. Zoals ik al eerder heb laten doorschemeren, zal een en ander tot op zekere hoogte zijn gerelateerd aan het wijdverbreide gebruik om contemporaine ketterijen in het verlengde van oudchristelijke dwaalleren te beschouwen. Volgens deze opvatting was, bij wijze van willekeurig voorbeeld, het pelagianisme niet dood en begraven, maar bij de minste verslapping van de aandacht gereed om opnieuw de kop op te steken.

5
De vijanden van het Christelijke geloof in breder verband

Inleiding

Uit het voorgaande mag afdoende zijn gebleken dat de formulering ‘vijanden van het christelijke geloof’ ten nauwste aansluit bij Maerlants denk- en belevingswereld. Voordat ik een poging zal ondernemen om hetgeen naar mijn mening de essentie van 's dichters visie ten dezen vormt, te distilleren en in een ruimer perspectief te plaatsen, wil ik diens opvattingen inzake de afzonderlijke categorieën van ‘ongelovigen’ nog eenmaal in vogelvlucht presenteren.

De verzamelnaam heidenen deed dienst ter aanduiding van hen die er door de duivel toe waren verleid om niet de ene ware God maar een veelheid van schijngoden te vereren. Deze verering had oorspronkelijk betrekking op stervelingen aan wie om hun verdiensten na hun dood goddelijke eer werd bewezen. Via een doelbewuste misleidingspolitiek met behulp van orakels en dergelijke slaagden de demonen er evenwel in om enerzijds de verering in kwestie op zichzelf te betrekken, en anderzijds hun slachtoffers nog verder in hun nefaste waandenkbeelden te sterken. Uit deze verwijdering van God kwam al het andere ongerief dat de heidenen ten deel viel voort. God had echter in Zijn oneindige goedertierenheid beschikt dat de afstammelingen van hen die in een ver verleden van Hem waren afgedwaald, zich dankzij de dood van Zijn Zoon alsnog onder Zijn kudde konden scharen. Maerlant gaf te kennen het middel van dwang hierbij niet principieel te schuwen, wat des te gemakkelijker was daar de christenen ten opzichte van het heidendom mettertijd van de rol van vervolgden in die van vervolgers waren overgegaan.

Waar het heidendom in de eigenlijke zin des woords voor Maerlant hoofdzakelijk een probleem uit het verleden vormde, constitueerde de islam in zijn dagen een bedreiging van zeer actuele aard. De dichter kon of wilde in laatste instantie geen uitsluitsel verschaffen omtrent de vraag of de moslims nu als afgodendienaars dan wel als monotheïsten van een inferieur soort moesten worden beschouwd. Hoofdzaak was echter naar zijn mening dat hun zegetocht in het Heilige Land onverwijld tot een militair tegenoffensief van christelijke zijde moest leiden. Deze overtuiging nam hem zodanig in beslag dat hij het alternatief van bekering tot het christendom langs vreedzamer weg grotendeels uit het oog schijnt te zijn verloren.

De joden waren oorspronkelijk de uitverkorenen van God geweest,

maar zij hadden geweigerd om het Oude Verbond van Mozes voor het Nieuwe van Christus te verruilen. Het gegeven dat ze Gods eigen Zoon niet alleen geloochend hadden, maar ook collectief verantwoordelijk werden gehouden voor zijn dood, bracht mede dat ze als volk tot de eindtijd in ballingschap zouden verkeren. Dan echter zouden hun ogen worden geopend, want God had Zijn volk weliswaar getuchtigd, maar niet verlaten. Hoewel Maerlant het traditioneel-christelijke anti-judaisme met verve beleed, heeft hij geen uitdrukking verleend aan de proto-antisemitische denkbeelden die juist in zijn dagen opgang begonnen te maken. Evenmin heeft hij bepleit om de aloude repressieve tolerantiepolitiek jegens de joden te verlaten ten gunste van een meer agressieve benadering. Het was aan God om te beslissen wanneer de tijd voor hun bekering rijp was.

Voornoemd passivisme ontbreekt in Maerlants behandeling van de ketters, die door hem wellicht als de ergste soort van ongelovigen werden beschouwd, aangezien hij hen met zoveel woorden slechter dan heidenen meende te mogen noemen. In dit opzicht sloot hij zich overigens aan bij niemand minder dan Aquino.[1.] Aan deze negatieve opstelling lag de overtuiging ten grondslag dat de ketters het christendom opzettelijk trachtten te corrumperen. Hun wachtte in het hiernamaals het hellevuur, dat, wanneer het aan Maerlant lag, op aarde werd voorafgegaan door de brandstapel. Heidenen, moslims, joden, ketters: allemaal waren het, in enigerlei opzicht, vijanden van het christelijke geloof, of hun vijandschap er nu uit bestond dat ze, zoals de moslims, de christenen actief in hun belangen schaadden, dan wel dat zij, zoals de joden, zich in hoofdzaak passief tegen een in laatste instantie onvermijdelijke bekering tot het christendom bleven verzetten. En allemaal waren het ongelovigen, hetzij omdat ze de verkeerde goden vereerden, zoals de heidenen en tot op zekere hoogte de moslims, hetzij omdat ze, zoals de joden en de ketters, de Ware God vereerden op een verkeerde manier. Hun tegenstand zou echter slechts van tijdelijke aard zijn, aangezien God Zelf er zorg voor zou dragen dat Zijn geloof, het katholieke christendom, uiteindelijk zou triomferen. Het was immers God die de loop der geschiedenis bepaalde, Apollo, Mohammed, Kajafas en heresiarchen van allerhande pluimage ten spijt.

Teneinde deze cruciale rol die Maerlant God toebedacht bij de bepaling van het geschiedverloop nader toe te lichten, zullen in het navolgende eerst enige aspecten van Maerlants benaderingswijze worden besproken die gerelateerd zijn aan de strijd tussen ‘geloof’ en ‘ongeloof’, maar niet specifiek op één categorie van niet-katholieken betrekking hebben. Aangelegenheden van algemene aard die in de voorafgaande hoofdstukken reeds min of meer uitputtend zijn behandeld, zoals Maerlants voorliefde voor een polariserend taalgebruik,

zullen buiten beschouwing blijven. Vervolgens zal, zoals aangekondigd, een poging worden ondernomen om de kern van Maerlants gedachtenpatroon op dit terrein bloot te leggen.

De providentiële verklaringswijze

> *God bepaalde volgens Maerlant rechtstreeks het geschiedverloop, niet alleen om de Zijnen tegen Zijn vijanden in bescherming te nemen, maar ook wanneer er niet direct joodse of christelijke belangen in het geding waren.*

In een eerder stadium is herhaaldelijk gebleken dat de term 'Gods vijanden' voor Maerlant allesbehalve een gratuite formule was. Met grote regelmaat liet hij doorschemeren dat God Zich in de strijd tussen de katholieken en de niet-katholieken aan de zijde van eerstgenoemden had geschaard. Volgens de visie van Maerlant beperkte het Opperwezen Zich hierbij allerminst tot morele steun aan de Zijnen, doch betoonde Hij Zich daarentegen een actieve partij in dit conflict. De meer algemene opvatting volgens welke het ingrijpen Gods in de geschiedenis rechtstreeks ten grondslag lag aan de uitkomst van een concrete historische gebeurtenis of ontwikkeling, duid ik aan met de term 'providentiële verklaringswijze'.[2.] Dit van oorsprong bijbelse verklaringsmodel is door Maerlant veelvuldig op de niet-bijbelse geschiedenis toegepast. Natuurlijk stond onze dichter in dit opzicht geenszins alleen. De God van, bijvoorbeeld, Vincentius van Beauvais was evenmin een *Dieu fainéant*, die de geschiedenis na de Kruisiging van Zijn Zoon op haar beloop had gelaten. Maar zoals we zullen zien, ging Maerlant ook hier meer dan eens de door zijn zegslieden gebaande paden te buiten.

Allereerst gaf de dichter op gezette tijden te kennen dat notoire vijanden van het christendom, van iedere denominatie, een gerede kans liepen om door de wrekende hand Gods te worden omgebracht. Zo wist hij bijvoorbeeld in zijn *Spiegel* te melden dat 'In Constantijns XVIste jaer/ Staerf die coninc Aystolf, *die swaer/ Der Roemscer kerken hadde gewesen.*/ God slougene doot, alse wi lesen.'[3.] Vincentius had zich beperkt tot de mededeling dat deze Lombardische vorst in dat jaar 'iudicio Dei percussus' aan zijn einde was gekomen,[4.] zodat uitsluitend Maerlant 's konings voortijdige verscheiden expliciet aan diens wandaden jegens de Kerk relateerde. Dit betreft overigens geen geïsoleerd verschijnsel, want al eerder had Maerlant ten aanzien van diezelfde potentaat gepreludeerd: '[...] God maectem quite das,/ Der werelt *enter heileger kerken;/ Want hi haette al Gods gewerken.*/ VII jaer was hijt ende nemmere.'[5.]

De providentiële verklaringswijze werd, naar goed bijbels gebruik, door Maerlant niet alleen op het wedervaren van individuen, maar evenzeer op dat van collectieven toegepast. Ook in dit opzicht kon hij zich niet altijd op de autoriteit van zijn zegslieden beroepen. Zowel Vincentius als Maerlant brachten de afbrokkeling van het Romeinse wereldrijk met Gods intenties in verband,[6.] en meenden dat keizer Heraclius zijn overwinning op de heidense Perzen aan de steun van Maria had te danken.[7.] Maar het was opnieuw alleen Maerlant die met betrekking tot de nederlaag der ariaanse Vandalen tegen de Oost-Romeinse legeraanvoerder Belisarius opmerkte:

> Menege dorperhede groot,
> Die si der heileger kerken daden,
> Ende te vernoye ende te scaden
> Den keyserliken Roemscen rike,
> Moesten si ontgelden smertelike.[8.]

Zoals reeds in eerdere hoofdstukken is betoogd, betekende dit niet dat de katholieken qualitate qua automatisch aanspraken op Goddelijke bijstand konden doen gelden: het christelijke Opperwezen verleende, eveneens naar goed bijbels gebruik, nu en dan de heidenen of moslims tijdelijk de overhand om Zijn aanbidders voor hun zonden te straffen. Ook hier ging Maerlant menigmaal verder dan zijn bronnen, onder andere door niet alleen de niet-christenen, maar ook natuurverschijnselen regelmatig als onderdelen van het repertoire aan Goddelijke sancties voor te stellen. Om met een enkel voorbeeld te volstaan: alleen Maerlant concludeerde ten aanzien van een langdurige vorstperiode in het Frankische rijk: 'Dat was, wanic, met zonden verbort.'[9.]

Deze voorliefde voor de providentiële verklaringswijze kan overigens wel eens tot komische tegenstrijdigheden leiden. Ik geef een voorbeeld. Naar aanleiding van de inname van Rome door de Visigoten onder Alarik liet Maerlant weten dat de deugdzame keizer Honorius weliswaar voor diens dood door God werd gerehabiliteerd,

> Maer die zonden van Ytale,
> Dien lachter, dien si sonder hale,
> Die heidine Romeine, spraken
> Jegen die kerstine zaken,
> Ende niet en wilden afstaen,
> Die wilde God wreken, sonder waen,
> Met eenen here dat kerstijn was,
> Dat si mochten merken das,
> Dat die ghone, die sere haten

Hare gode utermaten,
Rome wonnen te haren verwite,
Niet Radagasus die Syte;
Ende omme dat hi tkerstijn diet
Doch ontfaermen soude iet,
Dies theidine volc niet en dade,
Dat emmer souct de meeste scade.[10.]

Ook elders betoogde Maerlant, stelliger nog dan zijn zegsman Orosius, dat niet Alarik maar God de werkelijke protagonist van dit drama was, en al eerder had hij uitdrukkelijk gesteld dat 'Alaric metten Wester Goten/ Was kerstijn ende al meest sine roten [...]'.[11.] Ten overvloede verzekerde hij dat de toenmalige paus Innocentius op het naderende onheil '[...] es te Ravene gevaren,/ Ende liet dat wreken *den kerstinen scaren*.'[12.] Bij dit alles verloor hij echter uit het oog dat de Goten geen katholieken maar arianen waren, die Maerlant elders niet alleen van de meest schrijnende wandaden jegens de rechtgelovige christenen had beschuldigd, maar tevens met zoveel woorden nepchristenen en erger dan heidenen had genoemd.[13.]

Ten slotte moet er in dit verband op worden gewezen dat Maerlant niet alleen het wedervaren van de *populus Dei*, maar ook de niet-bijbelse voorchristelijke geschiedenis tot in detail van God afhankelijk maakte. Wederom ging hij hierbij voortvarender te werk dan zijn zegslieden. Bij de gebeurtenissen die ten grondslag lagen aan de Trojaanse oorlog tekende hij aan: '[...] daer bleven om doot/ Die beste ridders die Got gheboot.'[14.] De Trojaanse koningszoon Hector, een van de negen besten, had naar verluidt zijn fenomenale kracht aan het christelijke Opperwezen te danken,[15.] net als diens zuster Polyxena haar oogverblindende schoonheid.[16.] En de verklaring die Benoit voor de ondergang van Troje gaf, namelijk het veronderstelde verraad van Aeneas, werd door Maerlant verworpen op grond van het argument:

[...] Rome ende alle die Centauroen,
Ende die keyser van rechten doen,
Die syn van Eneas comen.
Soude Got, te synen vromen,
Enen verrader doen die eer,
Dat hy en al soe groten heer
Maken soud te sulcken moert?
Dat weer een sake onghehoert.[17.]

Overigens zou Maerlant in zijn *Spiegel* desondanks in navolging van Vincentius beweren dat Aeneas en de zijnen Troje hadden verraden.[18.]

De voorchristelijke heidense verhaalfiguur wiens loopbaan door Maerlant het meest expliciet met Gods heilsplan in verband werd gebracht, is buiten twijfel Alexander de Grote, over wie in het hoofdstuk betreffende het heidendom reeds het nodige is gezegd. In zijn *Alexanders geesten* liet de dichter onafhankelijk van zijn hoofdbron bij Alexanders geboorte weten: 'Des selven daghes, dat dat kint/ Wart gheboren, hadde ghesint/ Onse Here tekene vele groot [...]',[19.] en bij een later visioen van de Macedonische vorst tekende Maerlant op eigen initiatief aan:

> Dus machmen merken wel te voren
> Dat hi van Gode was vercoren,
> Prince te sine van al eertrike.
> Want Hi waest Selve sekerlike
> Ofte Sijn bode, die daer quam,
> Daer hi de ghewelt af nam.[20.]

Elders betoogde Maerlant zonder directe aanleiding van de zijde van Walter van Châtillon dat aan Alexander '[...] God dies onste/ Dat hem noit man verwinnen en conste [...]',[21.] en de eerder te berde gebrachte apocalyptische beschouwing omtrent de wilde paarden van Cappadocië in de *Historie van Troyen* ging vergezeld van de geruststellende mededeling dat ze uiteindelijk zouden ondergaan, '[...] Want sy en hebben gheen macht/ Als hem ontgaen [lees: ontgaet] ons Heren cracht,/ Als wilen Alexander dede:/ Alst Got wilde viel hy mede.'[22.] Ofschoon Gods gunsteling Alexander Zijn volk, de joden, buitendien met voorkomendheid bejegende, maakte een en ander hem natuurlijk niet tot een jood, laat staan tot een christen. Deze constatering verlokte Maerlant ter gelegenheid van de insluiting van de verloren stammen Israëls tot het navolgende, veelbetekenende commentaar:

> Ocht onse Here so vele dede
> Door enen heidinen man,
> So segghic dat Hi soude dan
> Doen dore eens kerstijns bede
> Vele meer wonderlichede.
> Drie hondert jaer dertich ende een,
> Dat en es loghene engheen,
> Drouch Alexander crone te voren,
> Eer Jhesus Christus waert gheboren.
> Daeromme eest also ghesciet
> Dat hi Gode en kende niet.[23.]

Daarmee was niet alleen de op het eerste gezicht merkwaardige begunstiging van een niet-christen door het christelijke Opperwezen verklaard, maar tevens in één adem de vertrouwenwekkende verzekering geventileerd dat een rechtgeaard christen bij goed gedrag des te meer op bijstand van Hogerhand mocht hopen.

De translationes imperii *en de verhouding tussen Kerk en staat*

> *Bij Maerlant waren religieuze politiek en wereldlijke macht nauw verweven. Waarom de eerste taak van een christenvorst de bescherming van de Kerk was, en waarom Maerlant niet antiklerikaal mag worden genoemd.*

Onder dit hoofd verdient één aspect van Gods sturende invloed op de geschiedenis in het bijzonder vermelding. Onder de term *translatio imperii* wordt in de wandeling de opeenvolging der wereldmachten, namelijk achtereenvolgens het rijk der Assyriërs, dat der Meden en Perzen, dat der Grieken en ten slotte dat der Romeinen, verstaan. Hoewel het Romeinse Rijk algemeen als het laatste wereldrijk werd beschouwd, ook door Maerlant, was hiermee geenszins het laatste woord gezegd. De Romeinse keizerlijke waardigheid zou immers successievelijk aan verschillende naties binnen het voormalige Romeinse Rijk zijn toegevallen. In de visie van Maerlant verhuisde deze machtsconcentratie eerst, ten tijde van Constantijn de Grote, van Rome naar Constantinopel, om vervolgens in het jaar 800 bij de Karolingische dynastie terecht te komen. Met het verval van deze dynastie zou ook de keizerlijke waardigheid tijdelijk in diskrediet zijn geraakt, totdat haar rond het midden van de tiende eeuw in het Duitse rijk nieuw leven werd ingeblazen. Ook voor dergelijke machtswisselingen binnen het kader van het voormalige Romeinse Rijk kwam al vroeg de aanduiding *translatio imperii* in zwang.[24.] In het navolgende zal uitsluitend van de *translationes imperii* in deze beperkte betekenis sprake zijn. Ofschoon Maerlants in vergelijking met zijn bronnen opmerkelijke aandacht voor deze kwestie - waaraan het Roomskoningschap van Floris' vader Willem II zeker niet vreemd zal zijn geweest - op zichzelf beschouwd een uiterst interessant studieobject is,[25.] zal de aandacht in het navolgende vooral uitgaan naar de doorslaggevende rol die Maerlant de Kerkpolitiek der betrokken vorsten hierbij toekende.

Reeds eerder is erop gewezen dat Maerlant de christenheid graag als één homogene entiteit voorstelde. In zijn denken bezat deze eenheidsideologie niet alleen een religieuze, maar ook een onverbrekelijk daarmee verbonden politieke dimensie. Derhalve ontzag hij zich niet om het

gekerstende Romeinse Rijk met de christenheid *in toto* te vereenzelvigen. Maerlant gewaagde namelijk van een 'Patricius [...]/ Vanden kerstinen rike algader' waar Vincentius het op een 'Patritius Romanorum' had gehouden.[26.] Zoals gezegd was onder keizer Constantijn de Grote het machtscentrum van dit christenrijk van Rome naar Constantinopel verplaatst. Deze ontwikkeling moet Maerlant, uit hoofde van niet zozeer politieke als wel religieuze overwegingen, met lede ogen hebben bezien: de Oost-Romeinse keizers verzaakten namelijk hun plicht om als hoofd van het christenrijk dit rijk tegen zowel externe als interne vijanden, in casu heidenen en moslims respectievelijk joden en vooral ketters, te beschermen. Wat meer is: menige keizer was persoonlijk ketterse opvattingen toegedaan. Dientengevolge zal het geen verwondering wekken dat Maerlant, doorgaans los van Vincentius, veel aandacht besteedde aan de terugkeer van de keizerlijke macht naar het Westen.[27.] Uit het vervolg van deze paragraaf zal nader blijken hoe innig deze machtswisselingen in Maerlants optiek waren verstrengeld met de opstelling van de respectieve heersers tegenover de Kerk.

Volgens Maerlant zou reeds paus Stephanus II in het licht van de vigerende politieke verhoudingen het voornemen hebben gekoesterd om de keizerkroon aan de Frankische heersers toe te kennen, '[...] Want Constantinoble begonde cranken,/ Ende en mochten no en wouden/ Die kerke van Rome upgehouden.'[28.] Ook de Romeinen wilden klaarblijkelijk een eigen keizer, hetgeen Vincentius in verband bracht met het feit dat een vrouw - keizerin Irene - regeerde, die bovendien aan de macht was gekomen door haar eigen zoon te verminken.[29.] Blijkens het *Speculum* zouden voornoemde grieven dan ook ten grondslag hebben gelegen aan de op handen zijnde keizerkroning van Karel de Grote. Maerlant nam deze verklaring over, maar voegde daar op eigen gezag aan toe:

> [...] Ende soe [Irene] die kerke niene berechte
> Van pinen ende van ghevechte.
> Dies dochtem ter redene horen,
> Dat si eenen keyser coren,
> Die bescermen soude die kerke,
> Entie stat, ende papen ende clerke [...][30.]

Aan het begin van de Vierde Partie zou Maerlant de oorzaken die zijns inziens debet waren geweest aan de *translatio imperii* nog eenmaal recapituleren: enerzijds de machtsgreep van keizerin Irene, en anderzijds het Byzantijnse wanbeleid jegens de Kerk.[31.] Het is niet toevallig dat Maerlant juist op dit keerpunt in de geschiedenis een nieuwe Partie aanving, en daarenboven nauwelijks meer aandacht besteedde aan de keizers die over het Oost-Romeinse Rijk de scepter zwaaiden.[32.] De Byzan-

tijnse keizers regeerden nog wel, erkende Maerlant, maar hun rol op het wereldtoneel was zo goed als uitgespeeld.

Hoe alomvattend deze machtswisseling in Maerlants ogen moet zijn geweest, blijkt niet in de laatste plaats uit het feit dat hij nu het rijk van Karel de Grote impliciet met 'al kerstijnhede' gelijkstelde.[33.] Maar ook de Karolingers bleken op de lange duur niet tegen hun taak opgewassen. Bij het weinig succesvolle koningschap van de laatste Oost-Frankische Karolinger Lodewijk het Kind tekende Maerlant aan:

> Bidi dat in Ytalen sat
> Menech tyrant, *die der kerken*
> *Scade daden enten clerken,*
> Ende hem die Vranken niet staen in staden,
> So wart *die kerke van* Rome verladen,
> Ende si den Vranken ghemeenlike
> Ontseiden dat Roemsche rike,
> Ende trike scuerde altemale [...][34.]

Wederom bracht Maerlant ter gelegenheid van deze machtswisseling een cesuur aan in zijn tekst,[35.] en expliceerde voor alle duidelijkheid nog eens dat de Karolingers de keizerlijke waardigheid verloren '[...] want si onscone/ Die kerken crancten ende niet verlichten,/ Die hare vorders wilen stichten.'[36.]

De keizerkroon zou uiteindelijk 'biden Almaenschen heren' terechtkomen.[37.] Zo ver was het echter nog niet. Hendrik de Vogelaar, zo liet Maerlant weten, was weliswaar succesvol in de strijd,

> Maer, want hi hem niet en bewant
> Der tyerannen van Ytalen lant
> Te verdrivene noch te verwinne,
> *Die der kerken daden omminne,*
> Ende die den lande daden verdriet,
> Alse of sire toe waren ghemiet,
> Deen voren, dander naer,
> Dies en mochti in sine jaer
> Niet verdienen, dat es tware,
> Dat hi ghesacreert coninc ware.[38.]

Na verloop van tijd zou diens zoon en opvolger Otto I als 'deerste Duutsche man' erin slagen om de keizerkroon te verwerven, welke situatie tot in Maerlants tijd voortduurde.[39.] Het zal in het licht van het voorgaande geen verwondering meer wekken dat nu het Duitse rijk met 'dat kerstijnrike' werd gelijkgesteld.[40.]

Uit het bovenaangehaalde komt duidelijk naar voren dat in Maerlants ogen misschien wel de voornaamste taak van een vorst diens bevordering van het welzijn der Kerk was. Een en ander komt nader tot uitdrukking in de beschouwingen die aan Karel de Grotes Britse evenknie koning Arthur werden gewijd. In zijn Graalroman betoogde Maerlant dat de Britse prelaten Merlijn om hulp verzochten bij de keuze van een opvolger voor Uter Pendragon '"[...] Die tlant berechte tonsen bederve,/ Sodat die kerke niet en verderve,/ Entie liede die daerinne sijn."'[41] Ook de heilige bisschop Brixes voorspelde '"[...] enen koninck mede/ Die man sal sijn der heleger kerken,/ Die hy berechten sal ende sterken."'[42] En blijkens de *Spiegel* ten slotte zou Merlijn op zijn beurt met betrekking tot Arthur hebben geprofeteerd '[...] Dat hi soude sonder faelgen/ Der heileger kerken staen in staden [...]'.[43] Een goede vorst was, samengevat, in Maerlants ogen in de eerste plaats een vorst met hart voor de Kerk.

Maerlant liet er vanzelfsprekend geen twijfel over bestaan dat een dergelijk heerser door God voor zijn bemoeienissen zou worden beloond, terwijl een in dit opzicht nalatige confrater van Godswege voor zijn wanprestaties zou worden gestraft. De hele *translatio imperii*-geschiedenis was dan ook in laatste instantie niet meer en niet minder dan de Godgewilde toekenning van de suprematie in de christelijke wereld aan juist die heerser die bij uitstek van zins en bij machte was om de belangen van Zijn Kerk zo goed mogelijk te behartigen. Op de keper beschouwd was het niet het Romeinse volk, maar God Zelf die bepaalde dat het hoog tijd was voor een nieuwe man aan het roer van de *christianitas.* Maar ook op lagere niveaus speelden natuurlijk overwegingen van dien aard een rol. Het lijdt dan ook geen twijfel dat een heerser volgens Maerlant de plicht had om zich, zonder aanzien des persoons, actief met de kerkelijke politiek te bemoeien indien de omstandigheden dit noodzakelijk maakten. Deze constatering, in combinatie met het gegeven dat de dichter zich in allesbehalve malse bewoordingen placht uit te laten over onwaardige kerkelijke gezagsdragers, heeft sommigen ertoe bewogen om Maerlant antiklerikale sympathieën toe te dichten, en in hem zelfs een proto-protestant te willen zien.[44] Dit gaat echter te ver. Het behoeft allereerst geen betoog dat een kritische opstelling jegens de clerus zich heel wel met een grote betrokkenheid bij het welvaren der Kerk laat verenigen. Dat Maerlant het optreden van de keizers tegen het 'pornocratische' pausdom van de tiende en de eerste helft van de elfde eeuw billijkte, is in dat licht bezien evenmin verwonderlijk. En weliswaar nam onze dichter bij zijn behandeling van de investituurstrijd een afwijzend standpunt ten opzichte van paus Gregorius VII in; dit weerhield hem er niet van om zijn ultieme zegsman, Sigebert van Gembloux, elders met zoveel woorden van partijdigheid ten faveure van de

keizerlijke factie te betichten.[45.] Dat de seculiere macht in dergelijke kwesties volgens Maerlant in genen dele carte blanche had, mag ten slotte evenzeer blijken uit het commentaar dat hij in zijn *Alexanders geesten* op eigen gezag vastknoopte aan de aan zijn hoofdbron ontleende oproep om met het oog op het hiernamaals deugdzaam te leven:

> Vrederic [II] en hadde, alse ic wane,
> Den paues niet verdreven dane,
> Die gheheten was Innocent [IV],
> Hadde hi vorsien den torment,
> Dien hi doghet altehant.[46.]

Al sluit ik hierbij niet uit dat de omstandigheid dat de Hollandse graaf Willem II toentertijd tegenkoning was, eveneens een zwaarwegende rol heeft gespeeld.[47.]

Er is méér dat erop wijst dat Maerlant de mening was toegedaan dat een wereldlijk vorst het kerkelijke kader met de nodige voorkomendheid diende te bejegenen. Aan de omstandigheid dat keizer Theodosius herhaaldelijk voor bisschop Ambrosius bakzeil haalde, werd een beschouwing inzake de onderschikking van de wereldlijke aan de geestelijke macht vastgeknoopt.[48.] Aan de ondergang van Theodosius' medekeizer Valentinianus voegde Maerlant op eigen gezag het navolgende commentaar toe: ‘Met rechte staerf hi quader doot/ Omme pine, die hi so groot/ Den goeden sente Ambrosise dede,/ Ende Justine sijn moeder mede.’[49.] En toen de onrechtmatige kroonpretendent Maximus was terechtgesteld, relateerde alleen Maerlant diens echec aan zijn veronachtzaming van de banvloek die hem, wederom door de alomtegenwoordige Ambrosius, was opgelegd, en hij vermaande aansluitend met klem: ‘Dus pleghet mettem te gane,/ Die niet en acht, eist wijf of man,/ Upter heileger kerken ban.’[50.]

Dit alles laat zich moeilijk in overeenstemming brengen met het eerder geschetste profiel van de doorgewinterde secularist dat sommigen graag op onze dichter willen projecteren. Er zijn evenwel nog meer tekenen die op een diepgewortelde eerbied voor al het kerkelijke duiden. Alhoewel Maerlant onderkende dat paus Vigilius allerminst een toonbeeld van integriteit was geweest, bracht hij de inname van Rome door Totila en de zijnen expliciet in verband met de wandaden die de Romeinen jegens hun geestelijke vader zouden hebben begaan.[51.] En in aansluiting bij Martinus Polonus gaf hij te kennen het niet uitgesloten te achten dat Karel Martel, in weerwil van al zijn verdiensten, verdoemd zou zijn omdat hij zich ter bekostiging van zijn oorlogen aan kerkegoed had vergrepen.[52.] Ten overvloede wellicht wijs ik er nogmaals op dat Maerlant in de theologische conflicten tussen diverse pausen en het

Oost-Romeinse gezag systematisch de zijde van het pausdom koos. De vorst had de christenplicht om de Kerk te steunen, en haar zo nodig gewapenderhand van smetten te zuiveren. Maar het leergezag, en daarmede de ultieme autoriteit, berustte volgens Maerlant te allen tijde in klerikale handen.

Het christianocentrisme

> *Maerlants gebruik van het christendom als algemene maatstaf, en diens visie op alle niet-christelijke geschiedenis als dienstbaar aan de heilsgeschiedenis in enge zin.*

Onder 'christianocentrisme' versta ik de gewoonte om naar het christendom als absoluut referentiekader, als maat van alle dingen zogezegd, te verwijzen. Deze tendens treedt in Maerlants oeuvre zeer sterk aan de dag. In de eerste plaats moet worden gewezen op de verwijzingen van topografische, chronologische en prosopografische aard. Zo kon Maerlant, veelal onafhankelijk van zijn hoofdbron, niet van Tarsus spreken zonder terloops te vermelden dat de apostel Paulus daar was geboren,[53.] en niet van Thebe zonder zijn publiek er en passant op te attenderen dat de wieg van de martelaar Mauritius hier had gestaan.[54.] Op tijdrekenkundig gebied vertoonde Maerlant de neiging om de hele geschiedenis rond de geboorte van Christus te centreren. Niet alleen was hij, meer dan Vincentius, geneigd om gebeurtenissen die na Christus' geboorte hadden plaatsgevonden met een Anno Domini-formule in plaats van met een regeringsjaar in de tijd te situeren. Maar ook de voorchristelijke geschiedenis werd chronologisch aan dit ijkpunt gerelateerd. Bij de verovering van Brittannië door Brutus en Corineus tekende Maerlant bijvoorbeeld op eigen initiatief aan: 'Dit was wel M jaer te voren/ Eer Jhesus Cristus was geboren',[55.] en met betrekking tot de regering van Julius Caesar liet hij eveneens eigener beweging weten:

> Dit was voer Jhesus Cristus te voren,
> Eer hi van Marien wart geboren,
> Siere moeder, XLVI jaer
> Ende VI maent, wet vorwaer,
> Dat hi tkeyserrike ontfinc.[56.]

Op prosopografisch gebied ten besluite moet vooral worden gewezen op 's dichters neiging om de verdiensten van niet-christelijke verhaalfiguren voortdurend in negatieve zin tegen die van hun christelijke pendanten af te zetten. In het hoofdstuk betreffende het heidendom zijn

reeds Maerlants relativerende commentaren op de merites van voorchristelijke denkers en dichters ter sprake gebracht. Hieraan kan nog worden toegevoegd dat hij in zijn *Alexanders geesten* verkondigde dat niemand zo mooi was als de Amazonenkoningin Talestris '[...] Sonder die vrouwe, die noit en dede/ Sonde no ooc dorperhede [Maria] [...]'.[57.] Christus en diens moeder figureren vanzelfsprekend eveneens prominent in de typologische commentaren die Maerlant in zijn *Rijmbijbel* aan bepaalde oudtestamentische personen, gebruiken en gebeurtenissen heeft vastgeknoopt. Ten slotte wijs ik er in dit verband op dat Maerlant in zijn *Historie van Troyen* aan een beschouwing over de wispelturigheid van vrouwen bij wijze van tegenwicht een lofprijzing van de Hemelkoningin verbond, terwijl Benoit met de bewieroking van een aardse vorstin, naar alle waarschijnlijkheid die van Engeland, had menen te mogen volstaan.[58.]

In de tweede plaats wil ik Maerlants christianocentrische anachronismen te berde brengen. Bij een bloedige strijd om Troje tekende onze dichter - in navolging van Segher? - aan: 'Der en mocht niemant in vreden gaen/ So langhe dat men had gheseit/ Een Pater noster [...]'.[59.] Tot op zekere hoogte in aansluiting bij zijn hoofdbron liet Maerlant in ditzelfde werk Ulysses met betrekking tot de meerminnen beweren: '"[...] Haer sanck docht my enghelen luyt [...]"',[60.] en elders heette het inzake de door zelfverwijt geplaagde Briseïda: 'Haer selve leest sy dese prieme [...].'[61.] Vaak deden dergelijke anachronismen overigens waarschijnlijk niet in de laatste plaats dienst als handreiking aan het publiek, en ook in dergelijke gevallen waren Maerlants bronnen onze dichter soms, maar lang niet altijd, voorgegaan. Zo kent Maerlants opmerking dat de Essenen '[...] Leedden bi na muenke leven [...]' wél een tegenhangster bij Comestor,[62.] maar niet zijn verzekering dat de kroon van de joodse opperpriester was '[...] Ghemaect bi na, als ict gome,/ Na des paues mitre van Rome.'[63.] En waar Comestor zich beperkte tot de mededeling dat de apostelen volgens Marcus sandalen moesten dragen (Marcus 6:9), lichtte Maerlant toe: 'Marcus horic des ghewaghen/ Dat si solen moesten draghen,/ *Als die freren doen al nu.*'[64.]

In de derde plaats vertoonde Maerlant de neiging om aan de door hem in zijn *Spiegel* en vooral in zijn *Rijmbijbel* beschreven bijbelse riten en gebruiken een vooruitwijzing naar hun christelijke pendanten vast te knopen. In veel gevallen handelde hij hierbij wederom op eigen initiatief. Zo tekende alleen Maerlant bij de episode waarin Aärons kinderen in hun priesterkleden werden begraven aan: 'Hier omme pleghes die heleghe kerke/ Dat so<e> noch delvet also die clerke',[65.] en liet alleen hij naar aanleiding van de verlening van de macht om te binden en te ontbinden aan de discipelen (Johannes 20:23) weten: 'Dese bande van deser orconde/ Heft die paefs [paus], ende van hem mede/ Die pa-

pen van al kerstinede.'[66.] Ook glosseerde uitsluitend Maerlant bij de Lijdensweek, voorafgaand aan de Passie: '[...] noch eist recht dat de kerstine/ In die weke dogen pine.'[67.]

Naast de parallellen tussen christelijke en joodse gebruiken bleven uiteraard ook de contrasten niet onvermeld. Ditmaal ten dele in aansluiting bij Comestor gaf Maerlant met betrekking tot het sabbatsgebod te kennen: 'Dese feeste daden de clerke/ Up den sondach al verkeren/ Om de verrisenesse ons Heren.'[68.] Hoewel bovenaangehaalde mededeling tamelijk neutraal mag heten, is er in het hoofdstuk over het jodendom reeds op gewezen dat dergelijke vergelijkingen niet zelden negatief uitpakten voor het moedergeloof. Op het eerste gezicht is het dan ook uiterst merkwaardig dat nu en dan juist het omgekeerde zich voordeed. Zo tekende onze dichter bij het aan joodse priesters opgelegde verbod om alcohol tot zich te nemen aan: 'Mar dit ghebod verkeren/ Clerke van der niewer wet:/ Dronkenscep hevet al besmet.'[69.] Men zou er verkeerd aan doen om te menen dat dergelijke commentaren uitdrukking dienden te verlenen aan een eventuele overtuiging dat het jodendom in bepaalde opzichten superieur was aan het christendom. Integendeel: juist Maerlants compromisloze hoogachting voor het christelijke levensideaal bracht mede dat hij heftig uitvoer tegen diegenen die meenden het in dezen niet zo nauw te hoeven nemen. Dit blijkt onder meer uit het feit dat hij ook aan andersoortig materiaal uit het Oude Testament terechtwijzingen aan het adres van zijn geloofsgenoten vastknoopte. Zo glosseerde hij bij het aan Comestor ontleende gegeven dat godslasteraars onder de Oude Wet op goddelijk bevel werden gestenigd:

> Wat sal der gherre werden dan
> Die kerstijn sijn ende die lede
> Van ons Heren menschelichede
> Dorperlike sverren ende no<e>men
> Ende vloeken? God salse verdoemen.
> Dars gheen verdinghen anders ane
> Sine betrent, na dat ict wane.[70.]

Insgelijks werd onder andere aan de geschiedenis van Uzza, die stierf omdat hij zijn hand aan de ark had geslagen, een vermaning aan hen die 'vul besmet, met sonden ondaen' de Eucharistie ontvingen toegevoegd,[71.] en aan het optreden van Jezus tegen de woekeraars in de tempel een tirade tegen de simonie.[72.] Alhoewel het, zoals gezegd, niet in 's dichters bedoeling kan hebben gelegen om het oudtestamentische jodendom als zodanig boven het christendom te verheffen, valt natuurlijk niet uit te sluiten dat dergelijke terzijdes, met name die gericht

tegen onwaardige clerici, bij sommige kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederskwaad bloed hebben gezet. Hetgeen mijns inziens weer ten dele kan verklaren waarom Maerlants geschriften in klerikale kringen geen onverdeeld gunstig onthaal schijnen te hebben gevonden.

In de vierde plaats moet worden gewezen op Maerlants veelvuldige en niet zelden curieus aandoende gebruik van de termen 'christen' en 'christelijk'. Dat hij Kiev '[...] die goede stede,/ Een die beste van kerstenhede [...]' noemde,[73.] is op zichzelf beschouwd nog niet zo heel verwonderlijk, evenmin als zijn verzekering dat de pracht aan Arthurs hof zó onbeschrijfelijk was '[...] Dat in kerstine ystorien nie/ Van meerre wart gelesen bi mie.'[74.] Buiten de christenheid konden in principe immers heel wel nóg 'betere' steden liggen, en in niet-christelijke 'ystorien' kon heel wel van nóg meer uiterlijk vertoon worden verhaald. Maar wat te denken van de navolgende verzuchting betreffende een persoon die ten onrechte had gemeend op de lege zetel aan de Ronde Tafel te mogen plaatsnemen: 'Doe sanck hi neder in der manier/ Als een loet in een rivier./ *Noch kersten mensche, dat zecht men my,/ En was zo snel verzoncken nie.*'[75.]

Dergelijke idiosyncrasieën daargelaten, blijken de begrippen 'christen' en 'christelijk' bij nadere beschouwing door Maerlant niet in de laatste plaats te zijn gebruikt als koepelterm voor alles wat goed was, en geenszins uitsluitend als synoniem van 'katholiek', welke betekenis in het voorgaande hoofdstuk uitvoerig ter sprake is gekomen. Met betrekking tot keizer Theodosius II liet Maerlant op eigen gezag weten: 'Dese Theodosius, alsict las,/ Kerstijn keyser dat hi was/ In sijn gewerke altegader.'[76.] Ook Arthur, bij wijze van voorbeeld, was vanzelfsprekend 'ghetrouwe kerstijn in alre dinc'.[77.] Waar het *Speculum* zich had beperkt tot de mededeling dat Theodosius I tegenover iedereen vrijgevig was, maar in het bijzonder tegenover de goeden,[78.] specificeerde Maerlant: 'Milde was hi allen lieden;/ Maer die met dogeden utescieden,/ *Alse kerstijn volc getrouwe ende goet*,/ Dien was hi alre best ghemoet.'[79.] Voor wat betreft het gebruik van de term 'christelijk' valt globaal gesproken eenzelfde tendens waar te nemen. Terwijl het *Speculum* gewaagde van hen die berouwvol en hun zonden belijdend overleden,[80.] refereerde Maerlant aan '"[...] Die hier in levene kerstijnlike/ Sceden vanden erderike [...]"'.[81.] Lodewijk IX stierf naar verluidt 'kerstijnlike' voor Tunis,[82.] en de Merovingische koning Dagobert, die er eerst 'ghelijc heidinen keytiven' op los had gebambocheerd, kwam van lieverlee tot inkeer, deed afstand van zijn buitenechtelijke escapades '[...] Ende hiltem kerstijnlijc te waren [...]'.[83.] En waar Martinus Polonus aangaande Theodosius' zoon en opvolger Honorius liet weten dat deze qua 'mores' en 'religio' gelijkwaardig was aan zijn vader, prees onze dichter: 'Een man waest van goeden zeden/ In allen rechten kerstenlic-

heden,/ Alse Theodosius was, sijn vader.'[84.] Mutatis mutandis schijnen de begrippen 'christen' en 'christelijk' in deze ruimere betekenis ongeveer dezelfde lading te hebben gehad als de termen 'heilige' en 'heilig' waar toegepast op personen uit het Oude Testament. Ten slotte wil ik in dit verband wijzen op een aanverwante terminologische eigenaardigheid van Maerlant, namelijk zijn gewoonte om de Latijnse begrippen 'frater' en 'proximus', dat wil zeggen 'naaste', systematisch met 'evenkerstijn' weer te geven, ook in een oudtestamentische context.[85.] Te Winkel had trouwens deze anachronistische voorstellingswijze al gesignaleerd.[86.]

Ten vijfde en ten laatste wil ik aandacht besteden aan Maerlants overkoepelende christianocentrische interpretatie van de geschiedenis als proces. In het hoofdstuk over het jodendom is reeds de voorstelling ter sprake gekomen volgens welke de christenen het ware Israël constitueerden (de zogenaamde substitutietheorie). Een enkele maal komt deze onderhuids altijd aanwezige opvatting in Maerlants werk heel expliciet en pregnant aan de oppervlakte. Zo stelde onze dichter naar aanleiding van de aan Ezechiël toegeschreven profetie betreffende Gog en Magog: '[...] Dat<s> tfolc dat in haren daghen/ *Kerstineit* sal sere plaghen;/ Doch sal mense alle slaen dod', terwijl Comestor er toch geen misverstand over had laten bestaan dat deze voorspelling op het oudtestamentische volk Israëls betrekking had.[87.] En waar Comestor in het midden liet of de drie zonnen die bij de dood van Julius Caesar aan het firmament verschenen en vervolgens tot één zon samensmolten, nu betrekking hadden op het triumviraat dat na diens dood aan de macht kwam dan wel op de Drie-eenheid die spoedig zou worden geopenbaard, meende Maerlant met de categorische vermelding van de laatstgenoemde interpretatie te mogen volstaan.[88.]

Het geschiedbeeld dat uit al het voorgaande oprijst, is in vrijwel ieder opzicht christianocentrisch gekleurd. Maerlant kon in zijn historische beschouwingen de hele wereldgeschiedenis om het christendom laten draaien omdat in zijn visie de hele wereldgeschiedenis ook daadwerkelijk om het christendom draaide. Dezelfde alwetende en alvermogende God immers die de wereld had geschapen, het volk Israëls door de woestijn had geleid en, alle pretenties van pseudo-Apollo's ten spijt, verantwoordelijk was voor de ondergang van Troje, had vanaf het begin voor de christelijke religie gekozen, en deze keuze aan het begin van onze jaartelling voor een ieder die oren had om te horen op onweerlegbare wijze kenbaar gemaakt. Vandaar ook dat Maerlant op voorhand niet alleen overtuigd was van de uiteindelijke ondergang van Gog en de zijnen en van die van de wilde merries van Cappadocië, maar ook vol vertrouwen bij de vernederingen die de eerste discipelen ten deel vielen op eigen gezag kon aantekenen:

Dus was der heileger kerken begin;
Dus aerme lieden, dus cranc zin
Begonste die kerstine wet:
Dus machmen merken, dat geset
Van Gode was, diese began
Ende diese staende hout vort an;
Want upt gelove vander kerke
Hebben so vele groter clerke
Ende so grote heren gestreden,
Ende doen toten daghe heden,
Alse u wel wert cont hier naer.
Hildse God selve niet claer,
Soe ware lange ter scende:
Nu staet soe toter werelt ende.[89.]

Ook in de niet-joodse en niet-christelijke geschiedenis openbaarden zich Gods werkzaamheid in de wereld en Zijn plan met de mensheid: álle geschiedenis was heilsgeschiedenis.[90.] Uit dien hoofde kon Maerlant zijn publiek zonder gewetensbezwaren op heidense verhaalstof vergasten, zolang maar duidelijk werd gemaakt dat ook hier zich Gods albestier manifesteerde. Ik zou deze materie willen besluiten met een aan de epiloog van de *Historie van Troyen* ontleend citaat, waarin Maerlant in één adem uit de doeken deed waarom deze intern-heidense aangelegenheid ook voor christenen van belang was, en zijn heidense verhaalpersonages zowel het christelijke Opperwezen als de christelijke moraal opdrong:

Wetti twi men van derre scaden,
Ende van derre overdaet
In kerstijnhede lesen laet,
- Want het waren an beeden siden
Algader heidine in dien tiden? -
Omme dat elc man merken sal,
Hoe onreene dat overal
Hoerdom es, ende hoe groot quaet,
Datter af te comene staet.
Want Troyen ende des coninx vrient
Ne hadden des lachters niet verdient,
Sonder dat God utermaten
Hoerdom wilde wreken laten,
Ende kerstijnheit oec daerbi leren
Dat het daeraf hem soude keren.[91.]

Een treffender illustratie van Maerlants visie op alle niet-christelijke geschiedenis als van in zowel letterlijke als figuurlijke zin ondergeschikte betekenis lijkt me nauwelijks denkbaar.

Enige nuancering is hierbij nochtans op haar plaats. Natuurlijk stond Maerlant in de bovenbeschreven opzichten niet alleen. Zijn providentiele en christianocentrische benaderingswijze om te beginnen was in de Middeleeuwen tot op zekere hoogte gemeengoed. Vrijwel iedere middeleeuwse auteur kon zich vinden in de opvatting dat op de keper beschouwd alle geschiedenis heilsgeschiedenis was,[92.] en voelde zich uit dien hoofde gerechtigd om alle voorchristelijke geschiedenis, de joodse niet minder dan de heidense component, vanuit een providentieel en christianocentrisch perspectief te interpreteren. Ook bij Rudolf van Ems 'gibt es eigentlich keine von Gott unabhängigen irdischen Ereignisse',[93.] en niet alleen in de *Rijmbijbel* was de oudtestamentische geschiedenis vooral van betekenis in het licht van wat zou volgen.[94.] Toch moet men ervoor waken om het belang van de heilshistorische optiek voor de middeleeuwse geschiedschrijving in haar algemeenheid te overdrijven.[95.] Ofschoon ook een Vincentius vanzelfsprekend vanuit een heilshistorisch en christianocentrisch perspectief de historiografie bedreef, is in de voorgaande paragrafen onmiskenbaar gebleken dat zijn navolger hem op deze punten ruimschoots heeft overtroffen. Zoals we hebben vastgesteld, geldt hetzelfde ten aanzien van de, in laatste instantie op het bijbelboek Daniël gebaseerde, *translatio imperii*-ideologie. Bij onze dichter kwam, anders gezegd, aan de oppervlakte wat bij menigeen onder zijn tijdgenoten op de achtergrond bleef dan wel stilzwijgend als bekend werd verondersteld. Op de mogelijke herkomst van een en ander zal ik in de volgende paragraaf terugkomen.

Niet alleen door zijn aanvallen op andersdenkenden, maar ook door de verschijnselen die in het voorgaande ter sprake zijn gekomen, krijgt de 'neutrale' buitenstaander wellicht de indruk dat Maerlant de hele geschiedenis in een christelijk keurslijf heeft geperst. Vanuit een hedendaags perspectief bezien, is dit wellicht in grote lijnen juist. Maar men moet bedenken dat er voor de dichter zelf en zijn geestverwanten geen sprake van kunstmatige pressie kon zijn, aangezien het de enige ware God, die van de christenen, Zelf was die het geschiedverloop in de door Maerlant geschetste banen had geleid. Wat met andere woorden voor veel twintigste-eeuwse waarnemers naar manipulatie riekt, was voor Maerlant niet anders dan een rechtstreeks uitvloeisel van zijn onwankelbare toewijding aan de Waarheid met een hoofdletter.

De grootste gemene deler

Maerlant tussen Augustinus en de intolerantie van de dertiende eeuw. De vijanden van het christelijke geloof als constante factor in zijn oeuvre.

De vernietiging der afgodsbeelden in het laat-Romeinse Rijk, de kruistochten, de polemieken tegen het jodendom en de anathemata die aan ketters ten deel vielen, met bij dit alles voortdurend de sturende hand Gods, vormden in Maerlants visie deelaspecten van de meer algemene strijd tussen geloof en ongeloof. Deze strijd tussen geloof en ongeloof vormde op zijn beurt een, zeer belangrijk, onderdeel van de strijd tussen goed en kwaad, die men zonder overdrijving het *Leitmotiv* binnen Maerlants presentatie van de wereldgeschiedenis zou kunnen noemen.[96.] Allerhande voorvallen, hoe triviaal en onbeduidend zij op het eerste gezicht ook mochten lijken, werden door de dichter aan dit conflict gerelateerd. In dit opzicht dringt zich wederom de vergelijking op met *De stad Gods* van Augustinus. Ofschoon een enkeling het geschiedfilosofische karakter van dit strijdschrift in twijfel trekt,[97.] neigen de meeste hedendaagse commentatoren naar de positie van Mommsen, die niet aarzelt om het werk in kwestie 'the most comprehensive philosophy of history ever written from the Christian point of view' te noemen.[98.] *De stad Gods* is opgebouwd rond verschillende centrale premissen, die als een rode draad door de tekst heen lopen. Een daarvan is de ook bij Maerlant prominent figurerende aanname dat God overal en te allen tijde de loop der geschiedenis bepaalt.[99.] Nóg belangrijker is in dit verband dat het boek zowel zijn naam als zijn bestaansreden ontleent aan een antithese tussen twee steden of staten. Deze antithese wordt uitgewerkt tot een bipolair geschiedbeeld: Augustinus 'ziet de wereldgeschiedenis van begin tot eind als de tegenstelling tussen twee steden.'[100.] Het is niet zonder betekenis dat men in deze twee steden, de *civitas Dei* en de *civitas terrena*, wel 'het geloof' respectievelijk 'het ongeloof' uitgekristalliseerd heeft willen zien.[101.]

Nu treft men een dergelijk providentieel-christianocentrisch geschiedbeeld eveneens aan bij Augustinus' discipel Orosius,[102.] wiens *Historia adversum paganos* naar herhaaldelijk is gebleken door Maerlant in zijn *Spiegel* is gebezigd als secundaire bron. Aangezien het heden ten dage usance is om te beweren dat de invloed van Augustinus op latere generaties vooral door bemiddeling van Orosius tot stand is gekomen,[103.] is het verleidelijk om te veronderstellen dat dit bij Maerlant ook wel het geval zal zijn geweest. Het lijkt me in dit licht bezien dan ook raadzaam om allereerst de verhouding tussen beide werken nader aan de orde te stellen, om vervolgens terug te komen op de vraag wat

men van dit alles bij Maerlant terugvindt.

Men is het erover eens dat de publicatie van *De stad Gods* was gerelateerd aan de val van Rome in 410, en mede was bedoeld om heidense critici, die beweerden dat het christendom verantwoordelijk was voor deze en aanverwante calamiteiten, de mond te snoeren.[104.] Om aan zijn argumenten meer historische bewijskracht te verlenen, verzocht de bisschop van Hippo de Spaanse priester Orosius om een 'Komplementärwerk zur *Civitas Dei*' te schrijven, waarin uitvoerig werd verhaald van alle ellende die het mensdom vóór de zegetocht van het christendom te beurt viel.[105.] Orosius heeft aan deze opdracht met grote stiptheid en ijver voldaan. Niettemin valt het, mede met het oog op het ijzige stilzwijgen dat Augustinus nadien ten aanzien van Orosius en diens 'ongeluksgeschiedenis' bewaarde,[106.] ernstig te betwijfelen of de uitvoering strookte met Augustinus' oorspronkelijke bedoelingen. Zoals Kamlah het treffend uitdrukt, was de *Historia* 'als eine Ergänzung zu De civitate Dei gedacht und doch dem Geiste des Hauptwerkes schließlich gänzlich wesensfremd.'[107.] Met name zal het de Kerkvader hebben verdroten dat zijn pupil, in diens streven om aan te tonen dat de mensheid onder het christendom minder te lijden had dan voorheen, wel erg sterk de nadruk legde op het *Diesseitige*, dat voor een persoon als Augustinus altijd slechts van ondergeschikt belang kon zijn. Dit kwam onder meer tot uitdrukking in Orosius' stellige overtuiging dat goede en kwade daden reeds op dit ondermaanse werden beloond respectievelijk gestraft, terwijl Augustinus geneigd was om aan te nemen dat de afrekening in veel gevallen pas in het hiernamaals plaatsvond.[108.] Een en ander heeft niet mogen verhinderen dat tijdens de Middeleeuwen deze wrijvingen in vergetelheid waren geraakt, Augustinus en Orosius als een soortement doctrinaire twee-eenheid werden beschouwd, en de *Historia* zich mede uit dien hoofde in een ongemene populariteit mocht verheugen, zij het niet zozeer als een geschiedfilosofisch werk als wel als een vraagbaak voor de antieke en vroegchristelijke geschiedenis.[109.]

Dat ook Maerlant Orosius als zodanig heeft geraadpleegd, is boven iedere twijfel verheven. Nochtans is vooral in het hoofdstuk over het heidendom veel materiaal ter sprake gekomen dat daarenboven op een zekere mate van vertrouwdheid met *De stad Gods* lijkt te wijzen. Ik denk hierbij vooral aan de combinatie van euhemerisme en demonisering die Maerlant reeds aan het begin van zijn loopbaan ter duiding van het heidense godendom heeft gebruikt, en die hij, zonder aanleiding van de zijde van zijn zegsman, in zijn *Spiegel* expliciet aan de Kerkvader heeft toegeschreven. Hierbij moet voor alle duidelijkheid worden aangetekend dat deze problematiek in de *Historia* een verwaarloosbare rol speelt, en zeker niet op enigerlei wijze met Augustinus in verband wordt gebracht. Ook in de *Historie van Troyen* komt in het kader van

een beschouwing omtrent de sibyllen een dergelijke oorspronkelijke verwijzing naar Augustinus voor. Ik wijs in dit verband verder op de door onze dichter en Augustinus gedeelde opvattingen omtrent het eventuele christendom van Seneca, wiens naam trouwens in de gehele *Historia* schittert door afwezigheid, en op een opmerkelijke interpolatie inzake het optreden van de apostelen Paulus en Barnabas.[110.] In dit kader is het evenmin onbelangrijk om te vermelden dat de providentiële verklaring van de inname van Rome door de Goten, die Maerlant zoals we hebben vastgesteld aan Orosius ontleende zonder zich er rekenschap van te geven daardoor met zichzelf in tegenspraak te komen, zich in haar essentie reeds in *De stad Gods* bevindt.[111.]

Daarenboven is het vanuit een logistiek standpunt bezien helemaal niet zo onwaarschijnlijk dat Maerlant dit werk uit de eerste hand zou hebben gekend. Van Oostrom heeft in zijn Maerlant-biografie beargumenteerd dat de dichter zijn opleiding waarschijnlijk heeft genoten aan het kapittel van Sint Donaas te Brugge. Op een contemporaine boekenlijst van de gemeenschappelijke bibliotheek van dit kapittel prijkt naast een 'liber' van Orosius - buiten twijfel de *Historia* - een exemplaar van de *De stad Gods*.[112.] Ook de door Maerlant naar verluidt als vast leenadres gebruikte bibliotheek van het klooster van Ter Doest moet toentertijd over een dergelijk handschrift hebben beschikt, evenals mogelijkerwijs die van het klooster van Egmond.[113.] In deze bibliotheken, alsmede in die van het volgens Van Oostrom eveneens door onze dichter gefrequenteerde klooster van Ten Duinen, bevonden zich trouwens ook andere werken van de grote Kerkvader. Maerlant kan zich hier derhalve zeer wel zonder tussenkomst van derden rechtstreeks aan de bron hebben gelaafd, te meer daar enerzijds juist in zijn tijd Augustinus-florilegia uit de mode waren geraakt,[114.] en anderzijds *De stad Gods* pas in de veertiende eeuw van serieuze commentaren werd voorzien.[115.] Sterker nog: zoals ik al in mijn monografie heb betoogd, zou het onder dergelijke omstandigheden verwonderlijker zijn wanneer iemand als Maerlant geen kennis van dit werk zou hebben genomen.

Natuurlijk wil met dit alles niet gezegd zijn dat Maerlant zich op ieder punt aan Augustinus conformeerde. Waar laatstgenoemde bijvoorbeeld de vraag of Virgilius de geboorte van Christus zou hebben voorspeld, meende te mogen beantwoorden met een voorzichtig ja, repliceerde onze dichter op gezag van de bij Vincentius geciteerde Hieronymus met een stellig neen. Het voornaamste verschilpunt tussen beiden betreft evenwel hun respectieve visie op de heilshistorische rol van het Romeinse Rijk. Maerlant beklemtoonde, ditmaal in aansluiting bij Orosius, dat reeds het voorchristelijke Rijk een positieve functie bekleedde binnen Gods heilsplan, en meende dat met de bekering van Constantijn definitief een nieuwe fase was ingetreden, enige kort-

stondige regressies ten spijt. Augustinus daarentegen onderkende tot op het laatst van zijn leven slechts individuele christelijke keizers en geen christelijk keizerrijk, hoewel dit hem er niet van weerhield te beamen dat de heidense Romeinen huns ondanks aan Gods bedoelingen ondergeschikt waren geweest.[116.] Aan het feit dat Maerlant zich in dezen volmondig bij de 'Rijkstheologen' Orosius en diens geestelijke voorzaat Eusebius van Caesarea en niet bij Augustinus aansloot, zal overigens niet het minst de omstandigheid ten grondslag hebben gelegen dat de geschiedenis op dit punt Orosius in het gelijk heeft gesteld. Of Maerlant daarenboven het naïeve vooruitgangsoptimisme van Orosius zou hebben gedeeld, waag ik in het licht van zijn kritische uitlatingen over de toestand des tijds ernstig te betwijfelen.

Met het voorgaande is nog niet duidelijk gemaakt in hoeverre het historische 'augustinisme' van Maerlant in diens dagen een uitzonderlijkheid dan wel juist gemeengoed was. Ook dit is een vraag die zich gemakkelijker laat stellen dan beantwoorden. Vrijwel het enige dat in dit verband zeker is, is dat *De stad Gods* gedurende de hoge en latere Middeleeuwen naarstig werd gekopieerd. Voor het overige zou de verzuchting van Spörl uit 1935 dat er nog steeds geen bevredigend onderzoek is gedaan naar de latere invloed van Augustinus' geschiedfilosofie,[117.] even goed gisteren opgetekend kunnen zijn. Davidse heeft bij Boendale eveneens een voorstelling van het geschiedverloop als 'een strijd tussen goed en kwaad' geconstateerd,[118.] maar Boendale was dan ook afkomstig uit de school van Maerlant. Een rechtstreekse invloed van Augustinus op Boendale is uiterst onwaarschijnlijk. Verder is er natuurlijk het nodige geschreven over de invloed van de leer van de twee steden op het werk van Otto van Freising. Algemenere uitlatingen op dit gebied beperken zich in de regel tot gratuite aannames zonder noemenswaardige feitelijke onderbouwing. Vooraleer op dit gebied uitspraken met universele geldigheid kunnen worden gedaan, zal er dan ook nog veel detailonderzoek moeten worden verricht.

De nawerking van Augustinus brengt ons vanzelf op een tweede factor die Maerlants opstelling tegenover andersdenkenden op religieus gebied gestalte zal hebben gegeven. Zoals in het hoofdstuk over de ketterijen is betoogd, is Augustinus een van de allereerste christelijke auteurs geweest die een hardhandig optreden tegen ketterse stromingen bepleitten. Naarmate zijn leven vorderde, liet hij zich steeds positiever uit ten aanzien van geloofsdwang.[119.] Daarenboven wordt de Kerkvader vanwege zijn bijdrage aan de totstandkoming van de rechtvaardige-oorlogdoctrine wel beschouwd als een belangrijke inspiratiebron voor de ontwikkeling van het middeleeuwse christendom tot een 'fighter's religion'.[120.] Nu beweren historici al decennia lang dat juist de periode sedert het midden van de twaalfde eeuw op het punt van het denken over

religieuze minderheden een waterscheiding vormt in de Westerse cultuurgeschiedenis. Moore bijvoorbeeld noemt de contemporaine ketters en joden 'victims of a zeal for persecution which seized European society at this time',[121.] en Cohen ziet de aanvallen der bedelmonniken op het jodendom als een logisch uitvloeisel van 'the overriding concern for Christian unity during the thirteenth and early fourteenth centuries'.[122.] Van dit eenheidsstreven leggen ook Maerlants werken getuigenis af. Ofschoon de inhoud van veel van Maerlants uitlatingen omtrent religieuze minderheden, de moslims uiteraard uitgezonderd, is geworteld in de patristische traditie, sluit zijn uitermate onverzoenlijke en agressieve toonzetting veeleer aan bij de geest van zijn eigen tijd. Slechts ten aanzien van de joden schijnt Maerlant aan de aloude politiek van repressieve tolerantie de voorkeur te hebben gegeven. Doch bij nader inzien onderscheidde de dichter zich ook in dit opzicht eerder gradueel dan principieel van zijn tijdgenoten, aangezien de noodzaak van de uiteindelijke bekering der joden voor Maerlant evenmin als voor zijn meer strijdbare tijdgenoten een voorwerp van discussie kon zijn. Het doorslaggevende verschil tussen Maerlants opvattingen en die van de kruisvaarders die zich aan de joden vergrepen, was dat laatstgenoemden de overtuiging waren toegedaan dat alle joden onverwijld moesten worden bekeerd of gedood vooraleer de eindtijd zou aanbreken,[123.] terwijl onze dichter in aansluiting bij de apostel Paulus van mening was dat bij het aanbreken van de eindtijd de joden overeenkomstig Gods wil eigener beweging tot het christendom zouden overgaan. Op grond van deze opvatting, en niet vanuit een visie op het nieuwtestamentische jodendom die fundamenteel van die op andere categorieën van 'ongelovigen' afweek, kon en wilde Maerlant zich ten aanzien van de eigentijdse joden een zekere mate van terughoudendheid permitteren. Van werkelijke tolerantie, laat staan waardering, was echter geen sprake. Uiteindelijk, in de letterlijke betekenis des woords, was er volgens Maerlant op het ondermaanse slechts plaats voor één godsdienst, te weten het katholieke christendom.

In de derde en laatste plaats wil ik niet onvermeld laten dat aan Maerlants 'simplistische' presentatie van de 'ongelovigen' naar alle waarschijnlijkheid ook motieven van didactische aard ten grondslag zullen hebben gelegen. Ten overstaan van een lekenpubliek dat niet geëquipeerd en vermoedelijk evenmin geïnteresseerd was om zich met finesses bezig te houden,[124.] had het bijvoorbeeld weinig zin om het schrikbeeld van de islam dat uit Maerlants *Spiegel* oprijst, voortdurend van scrupuleuze nuanceringen te voorzien. Dit gold eens te meer wanneer dit lekenpubliek van de noodzaak van een onmiddellijke strafexpeditie tegen diezelfde islam moest worden overtuigd. Bij dit alles komen nog de verschillen die voortvloeien uit het feit dat Vincentius in

de eerste plaats als compilator en Maerlant veeleer als verteller optrad. Uit dien hoofde kan het beeld van de 'ongelovigen' als de handlangers van het absolute kwaad in zoverre vertekend zijn, dat de dichter zich wellicht tegenover een gehoor van zijns gelijken mitsen en maren zou hebben gepermitteerd, die hij nu met het oog op zijn intellectueel minder gerijpte doelgroep noodgedwongen achterwege heeft gelaten. Doch dit is feitelijk weinig meer dan speculatie.

Wanneer we tot slot de vraag stellen of zich noemenswaardige wijzigingen of verschuivingen laten constateren in Maerlants gedachtenpatroon ten dezen, dan moet het antwoord ontkennend luiden. In de inleiding is al betoogd dat de eertijds gangbare tegenstelling tussen een 'hoofse' en een 'didactische' Maerlant discutabel is, en ook vanuit mijn perspectief bezien staat de eenheid van Maerlants oeuvre buiten kijf. Zeker, de auteur die aan het eind van een arbeidzaam leven de wereldgeschiedenis becommentarieerde in zijn *Spiegel historiael* was een *sadder and wiser man* dan de debutant van *Alexanders geesten.* Maar in beide gevallen was een hartstochtelijk aanhanger van het katholicisme aan het woord, die wanneer de gelegenheid zich voordeed heftig uitvoer tegen andere geloofsovertuigingen. Bij gebrek aan biografisch materiaal is het ondoenlijk om op zoek te gaan naar een *Wendepunkt* in Maerlants leven, en de resultaten van mijn onderzoek maken, op het onderhavige terrein althans, zulk een *Wendepunkt* ook weinig aannemelijk. Maerlants virulente antipathie jegens de 'ongelovigen' vormt niet alleen een zwaartepunt in zijn werk, maar ook een betrekkelijke constante. Maar noch het één, noch het ander behoeft ons te verwonderen wanneer we bedenken dat er, vanuit het standpunt van de dichter en zijn geestverwanten, niet minder in het geding was dan de eeuwige, absolute en onvergankelijke Waarheid.

Eindnoten:

1. *Summa theologica* 2a 2ae: q. X, art. 6.
2. Met dank aan Prof. dr E.G.E. van der Wall, die deze term suggereerde als alternatief voor het oorspronkelijk door mij gemunte 'theocratische verklaringswijze'.
3. *Spiegel historiael* III: viii: c. 70, vs. 65-68.
4. *Speculum* XXIII: c. 158.
5. *Spiegel historiael* III: v: c. 42, vs. 132-135; *Speculum* XX: c. 99 slechts: '[...] Aristulphus frater eius annis 7. Quo iudicio Dei percusso [...]'.
6. *Speculum* XVI: c. 1; *Spiegel historiael* III: i: c. 1, vs. 56-60.
7. *Speculum* XXIII: c. 11; *Spiegel historiael* III: viii: c. 6, vs. 81-92.
8. *Spiegel historiael* III: vi: c. 26, cit. vs. 44-48; relaas ontleend aan Paulus Diaconus, *Historia miscella* XVI.
9. *Spiegel historiael* IV: i: c. 51, cit. vs. 48; relaas zonder commentaar *Speculum* XXIV: c. 41.
10. *Spiegel historiael* III: iv: c. 11, cit. vs. 19-34; Vincentius geen aanleiding. Vgl. in andere bewoordingen Orosius' *Historia adversum paganos* VII: c. 37, 8-11.
11. *Spiegel historiael* III: iv: c. 9, vs. 59-60; Vincentius geen aanleiding. Relaas zonder commentaar *Speculum* XIX: c. 4.
12. *Spiegel historiael* III: iv: c. 11, cit. vs. 51-52; niet bij Vincentius. *Historia adversum paganos* VII: c. 39, 2: '[...] tamquam iustus Loth subtractus a Sodomis occulta Providentia Dei apud Ravennam tunc positus, peccatoris populi non videret excidium.'
13. Zie het hoofdstuk over de ketterijen.

14. *Historie van Troyen*, cit. vs. 2695-96; *Roman de Troie*, vs. 2835 slechts: 'tuit li meillor.'
15. *Historie van Troyen*, vs. 6824-26: '[...] tBoec, dat nie en missaect [Dares?],/ Telt dat Got nie liet ghewerden/ Man, die voer hem cond geheerden.' *Roman de Troie*, vs. 5339-40 slechts: '[...] Onques as armes n'ot si dur/ En tot le mont ne si seür.'
16. *Historie van Troyen*, m.n. vs. 32484-86: '[...] Die natuer had al uyt/ Aen haer gheleghet haer conste:/ *Ic waen wel dattet haer Got gonste.*' *Roman de Troie*, vs. 26452-53: 'Quant qu'ot Nature de beauté/ Mist ele en li par grant leisir.' Vgl. echter het variantenapparaat. Zie ook Stein, *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur*, p. 79.
17. *Historie van Troyen*, vs. 30259-66. Fragment N, vs. 563-564: 'Rome ende die senature,/ Entie keisere van rechter ure'. Zie ook De Ceukelaire, 'Watter Virgilius boecke af segghen', pp. 126-128, en diens 'Leugen als waarheid', passim, alsmede Jongen, *Van Achilles tellen langhe*, pp. 104-108.
18. *Spiegel historiael* I: ii: c. 18, vs. 80 e.v.; *Speculum* II: c. 63. Zie Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 343-344.
19. *Alexanders geesten* I, vs. 341-343.
20. Ibidem, vs. 1395-1400.
21. O.c., X, vs. 1351-52; *Alexandreis* X, vs. 383 slechts: 'securus ab hoste'.
22. *Historie van Troyen*, vs. 28888-91; Benoit en Honorius geen aanleiding.
23. *Alexanders geesten* III, vs. 836-846; *Alexandreis* geen aanleiding.
24. Zie Goez, *Translatio Imperii*, p. 30 en m.n. p. 62.
25. Vgl. o.c., pp. 201-202, alsmede Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 321-324.
26. *Spiegel historiael* III: iv: c. 22, vs. 3-4, resp. *Speculum* XIX: c. 11.
27. Zie bijv. *Spiegel historiael* III: viii: c. 85, vs. 61-68; Vincentius geen aanleiding. Vgl. ook *SH* III: viii: c. 91, vs. 55-64 met *Speculum* XXIII: c. 176.
28. *Spiegel historiael* III: viii: c. 71, cit. vs. 8-10; Vincentius en Martinus Polonus geen aanleiding.
29. *Speculum* XXIII: c. 176. Vgl. Goez, *Translatio Imperii*, pp. 71-72.
30. *Spiegel historiael* III: viii: c. 92, vs. 31-49, cit. vs. 43-48.
31. O.c., IV: i: c. 1, vs. 1-10; Vincentius geen aanleiding.
32. Zie bijv. *Spiegel historiael* III: viii: c. 92, vs. 61-66 en IV: i: c. 5, vs. 14-20; Vincentius en Martinus Polonus geen dir. aanleiding. Zie m.b.t. de situatie in het *Speculum* ook Paulmier-Foucart, 'La compilation dans le *Speculum Historiale*', p. 56.
33. *Spiegel historiael* IV: i: c. 9, vs. 64; *Speculum* XXIV: c. 5: 'totum orbem'.
34. *Spiegel historiael* IV: i: c. 69, vs. 42-49; *Chronicon*, p. 463: 'Istius tempore ceperunt Ytalici imperare. Exempto enim imperio a Francis, fertur ad Ytalicos secundum sentenciam Romanorum, quia Francigene non adiuvabant Romam contra Longobardos rebellantes et multas ipsis iniurias inferentes, propter quam causam tempore istius Lodoyci [sic] dividi cepit imperium.' Cfr. *Speculum* XXIV: c. 58.
35. Vgl. *Spiegel historiael* IV: i: c. 70, vs. 91-94; Vincentius geen aanleiding.
36. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 1, vs. 1-10, cit. vs. 8-10; Vincentius geen aanleiding. *Chronicon*, p. 463 eveneens: '[...] culpis exigentibus, quia ecclesias, quas patres eorum extruxerant, non fovebant, sed pocius dissipabant.'
37. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 1, vs. 11-14, cit. vs. 12; Vincentius geen aanleiding.
38. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 8, vs. 71-80; *Speculum* XXIV: c. 66: '[...] nullam operam dedit, ut effugatis ab Italia tyrannis, qui quasi conductivi mercenarii alter alteri succedentes imperium dilaniabant, benedictionem imperialem accepisset.' Vgl. SH IV: ii: c. 2, vs. 1-7; Vincentius en Martinus Polonus geen aanleiding.
39. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 19, vs. 87-94, cit. vs. 87; Vincentius geen aanleiding. Vgl. *Chronicon*, p. 465.
40. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 24, vs. 25; *Speculum* XXIV: c. 90 slechts: 'regno'.
41. *Graal/Merlijn*, vs. 9659-61; *Merlin* 80: vs. 15-16 vgl.baar.
42. *Graal/Merlijn*, vs. 9794-96; *Merlin* 82: vs. 19-21 vgl.baar, doch met de toevoeging: '"[...] et por la soustenance de tout l'autre pueple aprés [...]"'.
43. *Spiegel historiael* III: v: c. 14, vs. 64-65; *Speculum* XX: c. 30: '[...] quod ecclesiae Dei succurreret [...]'.
44. Zie vooral Te Winkel, *Maerlant's werken*, m.n. p. 187.
45. *Spiegel historiael* IV: ii: c. 82, vs. 87-90; Vincentius geen aanleiding.
46. *Alexanders geesten* VII, cit. vs. 657-661.
47. Vgl. Maier, *Preaching the Crusades*, pp. 66-73.
48. *Spiegel historiael* III: ii: c. 7, vs. 55 e.v.; cfr. *Speculum* XVII: c. 54.

49. *Spiegel historiael* III: ii: c. 19, vs. 29-32.
50. O.c., III: ii: c. 4, vs. 31-38, cit. vs. 36-38.
51. O.c., III: vi: c. 31, vs. 19-21; Vincentius geen aanleiding.
52. *Spiegel historiael* III: viii: c. 65, vs. 51-74; *Chronicon*, p. 460. Vgl. *Speculum* XXIII: c. 149-150. Zie ook Nonn, 'Das Bild Karl Martells', pp. 15-16.
53. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 21448-49; Comestor geen aanleiding.
54. E.g. *Rijmbijbel*, vs. 7064-66; Comestor evenmin aanleiding. Natuurlijk mag niet worden uitgesloten dat Maerlants publiek juist door de verwijzing naar een bekende figuur een relatief onbekende plaats beter in de ruimte kon situeren. Vgl. ook infra.
55. *Spiegel historiael* III: i: c. 13, vs. 59-60.
56. O.c., I: vi: c. 15, vs. 9-13.
57. *Alexanders geesten* VIII, vs. 127-128; Walter geen aanleiding.
58. *Historie van Troyen*, vs. 16070 e.v.; *Roman de Troie*, vs. 13457 e.v.
59. *Historie van Troyen*, vs. 16722-24; Fragment G, vs. 234-236 vrijwel identiek.
60. *Historie van Troyen*, vs. 34585; *Roman de Troie*, vs. 28845 in narratief: '[...] Voiz ont cleres, angelieaus [...]'.
61. *Historie van Troyen*, vs. 23463; *Roman de Troie*, vs. 20237 echter: 'A sei meïsme pense e dit [...]'.
62. *Rijmbijbel*, vs. 22081; *Historia scholastica* HE: c. 31: '[...] *fere omnibus* monasticam agebant vitam [...]'.
63. *Rijmbijbel*, cit. vs. 4957-58; ws. gebaseerd op de uitvoerige beschrijving in *Historia scholastica* Exod.: c. 65.
64. *Historia scholastica* HE: c. 50; *Rijmbijbel*, vs. 22764-66. Vgl. m.b.t. de minderbroeders ook *Rijmbijbel*, vs. 22771-73; Comestor geen aanleiding.
65. *Rijmbijbel*, vs. 5323-24.
66. O.c., vs. 26929-31.
67. *Spiegel historiael* I: vii: c. 23, vs. 45-46.
68. *Rijmbijbel*, vs. 4592-94; *Historia scholastica* Exod.: c. 40 slechts: '[...] et nos diem septimum servamus, etsi non hunc, quem illi.'
69. *Rijmbijbel*, vs. 5350-52; Comestor geen aanleiding.
70. *Rijmbijbel*, vs. 5418-24; relaas zonder commentaar *Historia scholastica* Lev.: c. 28.
71. *Rijmbijbel*, vs. 10074-77, cit. vs. 10076; relaas zonder commentaar *Historia scholastica* 2 Reg.: c. 9.
72. *Rijmbijbel*, vs. 25110-13; relaas met afwijkend commentaar *Historia scholastica* HE: c. 119.
73. *Alexanders geesten* VII, vs. 1413-14; Walter en Honorius geen aanleiding. Zie Van Oostrom, *Maerlants wereld*, p. 159.
74. *Spiegel historiael* III: v: c. 50, cit. vs. 63-64; *Historia regum Brittanniae*: c. 157 echter: 'Ad tantum etenim statum dignitatis Britannia tunc reducta erat quod copia diviciarum, luxu ornamentorum, facecia incolarum cetera regna excellebat.'
75. *Graal/Merlijn*, vs. 7571-74; *Merlin* 50: vs. 80-81 slechts: '[...] si fondi ausis com feist une ploumee de plom qui fust mise seur une grant iaue.'
76. *Spiegel historiael* III: v: c. 1, vs. 49-51.
77. O.c., III: v: c. 32, cit. vs. 74; Vincentius en Geoffrey van Monmouth geen aanleiding.
78. *Speculum* XVII: c. 107: '[...] fuit in omnes homines munificus, sed magis effusus in bonos [...]'.
79. *Spiegel historiael* III: ii: c. 23, vs. 15-18.
80. *Speculum* XXIII: c. 121: '"Qui [...] poenitentes et confitentes de corpore exeunt [...]"'.
81. *Spiegel historiael* III: viii: c. 41, vs. 55-56.
82. O.c., III: viii: c. 20, vs. 18; Vincentius uiteraard geen aanleiding.
83. *Spiegel historiael* III: viii: c. 11, cit. vs. 7, resp. c. 19, cit. vs. 44; Vincentius in beide gevallen geen aanleiding.
84. *Chronicon*, p. 453; *Spiegel historiael* III: iv: c. 24, vs. 7-9.
85. Zie m.n. *Rijmbijbel*, vs. 4619-26.
86. Te Winkel, *Maerlant's werken*, p. 410. Men treft dit gebruik trouwens ook bij Boendale aan.
87. *Rijmbijbel*, cit. vs. 16230-32; *Historia scholastica* Ez.: c. 5. Vgl. echter Openb. 20.
88. *Historia scholastica* 2 Mac.: c. 16; *Rijmbijbel*, vs. 20650-53. Vgl. ook *Speculum* VI: c. 41, ontleend aan Comestor, met *Spiegel historiael* I: vi: c. 15, vs. 81-84.
89. *Spiegel historiael* I: vii: c. 41, vs. 89-102.
90. Vgl. Van Mierlo, *Jacob van Maerlant*, p. 63.

91. *Historie van Troyen*, vs. 35600-12, gecit. naar fragment O, vs. 1404-18; Benoit geen aanleiding. Zie ook Jongen, *Van Achilles tellen langhe*, pp. 138-139.
92. Zie Ehlers, 'Freiheit des Handelns und göttliche Fügung', p. 209, en Guenée, *Histoire et culture historique*, p. 148.
93. Schnell, *Rudolf von Ems*, p. 174.
94. Zie Berendrecht, 'Maerlants "Scolastica" in relatie tot zijn directe bron', pp. 21-22, en Scholz, *Glaube und Unglaube*, p. 170.
95. Zie Vaughan, 'Het verleden in de Middeleeuwen', p. 21.
96. Zie Van Oostrom, *Maerlants wereld*, pp. 350 e.v.
97. M.n. Troeltsch, *Augustin*, pp. 18-19.
98. Mommsen, 'Orosius and Augustine', p. 328.
99. Vgl. Weinand, *Gottesidee*, pp. 83-84.
100. Van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, p. 103. Zie ook aldaar, pp. 97-98 en 127-129.
101. Scholz, *Glaube und Unglaube*, passim. Genuanceerder bij Van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, pp. 97-98.
102. Zie Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, m.n. p. 69.
103. Zie onder meer Marrou, 'Saint Augustin', pp. 63-65, en Mommsen, 'Orosius and Augustine', p. 348. Cfr. echter O'Donnell, 'The authority of Augustine', p. 22.
104. Zie Von Campenhausen, 'Augustin und der Fall von Rom', p. 256, en Van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, pp. 72-74. Vgl. echter ook Hillgarth, 'L'influence de la *Cité de Dieu*', p. 7, waar terecht wordt opgemerkt dat Augustinus dit werk reeds lang voor de val van Rome had geconcipieerd.
105. Tanz, 'Orosius', p. 340. Zie ook Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, p. 11.
106. Zie Mommsen, 'Orosius and Augustine', pp. 346-347.
107. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, p. 177.
108. Zie hierover Mommsen, 'St. Augustine and the Christian idea of progress', passim, en vooral diens 'Orosius and Augustine', pp. 343-345. Vgl. ook Marrou, 'Saint Augustin', pp. 79 e.v., en Milburn, *Early Christian Interpretations of History*, pp. 82 e.v.
109. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, pp. 148 e.v.
110. Zie hierover mijn 'De koster en de Kerkvader', p. 103.
111. *De civitate Dei* V: c. 23.
112. De Keyser, 'Individueel en collectief boekenbezit', pp. 170-171.
113. Lieftinck, 'Librijen en scriptoria', pp. 41-42, resp. Lampen, 'De boekenlijst der oude abdij van Egmond', p. 88, n. 137. Zie ook M.-T. Isaac, *Les livres manuscrits de l'abbaye des Dunes d'après le catalogue du XVIIe siècle* (Aubel 1984), p. 69, en m.b.t. Maerlants 'leenpolitiek' tevens Van Oostrom, *De waarde van het boek*, pp. 18-20.
114. Zie Gorman, 'Manuscript tradition', p. 249.
115. Marrou, 'Saint Augustin', p. 63.
116. Zie vooral Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, pp. 143-145, Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, pp. 175 e.v., en Van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, pp. 132 e.v. Vgl. ook Aalders, 'Orosius als christelijk geschiedschrijver', pp. 40 e.v. en Markus, *Saeculum*, hfdst. 3.
117. Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, pp. 39-40.
118. Davidse, 'Denken over de geschiedenis', pp. 24(cit.)-25.
119. Zie Brown, *Augustine of Hippo*, hfdst. 21, diens 'St. Augustine's attitude to religious coercion', passim, alsmede Keresztes, 'Saint Augustine's good Christian ruler', passim.
120. Russell, 'Love and hate', m.n. pp. 116 en 118(cit.).
121. Moore, *Formation of a Persecuting Society*, p. 67.
122. Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 262-264(cit.).
123. Zie Cohn, *Pursuit of the Millennium*, p. 75.
124. Zie Van Oostrom, *Maerlants wereld*, passim, m.n. p. 419.

Geraadpleegde werken

Maerlandiana

Alexanders geesten [J. Franck ed.] (Leiden 1882).
Clausule van der bible: in *Strophische gedichten.*
Disputacie: Eene disputacie van onser vrouwen ende van den heilighen cruce, in *Strophische gedichten.*
Eerste Martijn: in *Strophische gedichten.*
Graal/Merlijn: Merlijn [J. van Vloten ed.] (Leiden 1880).
Historie van den Grale und Boek van Merline [T. Sodmann ed.] (Keulen en Wenen 1980).
Heimelijkheid der heimelijkheden [A.A. Verdenius ed.] (Amsterdam 1917).
Historie van Troyen: Dit is die istory van Troyen van Jacob van Maerlant [N. de Pauw en E. Gailliard ed.] (4 dln.; Gent 1889-1892).
Kerken claghe: Der Kerken claghe, in *Strophische gedichten.*
Naturen bloeme [E. Verwijs ed.] (s.l. 1878; herdruk s.l. 1980).
Der naturen bloeme [M. Gysseling ed.] *Corpus van Mnl. teksten* II-2 ('s Gravenhage 1981).
Rijmbijbel [M. Gysseling ed.] *Corpus van Mnl. teksten* II-3 (Leiden 1983).
Rijmbijbel [J. David ed.] (4 dln.; Brussel 1858/59).
Sinte Franciscus leven [P. Maximilianus ed.] (2 dln.; Zwolle 1954).
Spiegel historiael [M. de Vries en E. Verwijs ed.] (4 dln.; Leiden 1863-1879; herdruk Utrecht 1982).
Strophische gedichten [J. Verdam en P. Leendertz jr. ed.] (Leiden 1918).
Torec [M. en J. Hogenhout ed.] (Abcoude 1978).
Tweede Martijn: in *Strophische gedichten.*
Van den lande van oversee: in *Strophische gedichten.*
Van den lande van over zee [G. Stuiveling ed.] (2 dln.; Amsterdam 1966).
Van der Drievoudecheide: in *Strophische gedichten.*
Van ons Heren wonden: in *Strophische gedichten.*

Overige bronnen

Achilleis: Publius Papinius Statius, *Achilleid* [O.A.W. Dilke ed.] (Cambridge 1954).
Advocacie Nostre-Dame et la chapelerie Nostre-Dame de Baieus, L'- (Parijs 1869).
Aeneis: Publius Virgilius Maro, *Aeneis* [J. Götte ed.] (2e druk; s.l. 1965).
Alexander: Rudolf von Ems, *Alexander* [V. Junk ed.] (2 dln.; Leipzig 1928/29).
Alexandreis: Walter van Châtillon, *Alexandreis* [M.L. Colker ed.] (Padua 1978).
Annales Egmundenses [O. Oppermann ed.] (Utrecht 1933).
Apocryphal New Testament, The -. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation [J.K. Elliott ed.] (Oxford 1993).

Aurora: Petrus Riga, *Aurora* [P.E. Beichner ed.] (2 dln.; Notre Dame, Indiana 1965).
Barlaam und Josaphat: Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat* [F. Pfeiffer ed.] (Leipzig 1843; herdruk Berlijn 1965).
Bellum Jud.: Flavius Josephus, *De antiquitatibus ac de bello Judaico* (Venetië 1499).
Boek van de wraak Gods: Jan van Boendale, *Boek van de wraak Gods (Boec van der*

wraken) [vert. W. van Anrooij] (Amsterdam 1994).
Chronica: Sigebert van Gembloux, *Chronica*, in *Patrologia Latina* 160, kol. 57-240.
Chronicon: Martinus Polonus, *Chronicon pontificum et imperatorum* [L. Weiland ed.], in *Monumenta Germaniae historica* Script. 22, pp. 397-475.
Martinus Polonus, *Chronicon expeditissimum* (Antwerpen 1574).
Chronicon Egmondanum, in [A. Kluit ed.] *Historia critica Comitatus Hollandiae et Zeelandiae* I (Middelburg 1777).
De civitate Dei: Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, in *Corpus Christianorum* 47/48.
De concordia evangelistarum: Zacharias Chrysopolitanus, *De concordia evangelistarum*, in *Patrologia Latina* 186, kol. 11-620.
De imagine mundi: Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi*, in *Patrologia Latina* 172, kol. 121-186.
De lapidibus: Marbod van Rennes, *De lapidibus* [J.M. Riddle ed.] (Wiesbaden 1977).
De natura rerum: Thomas van Cantimpré, *Liber de natura rerum* [H. Boese ed.] (Berlijn en New York 1973).
Diatessaron: Het Luikse diatessaron [C.C. de Bruin ed.] (Leiden 1970).
Epistola: Epistola Alexandri ad Aristotelem [W. Walther Boer ed.] (diss. Leiden 1953; herdruk Meisenheim am Glan 1973).
Epitome: Julii Valerii Epitome [J. Zacher ed.] (Halle 1867).
Etymologiae: Isidorus van Sevilla, *Etymologiarum libri XX*, in *Patrologia Latina* 82, kol. 73-728.
Evangelia apocrypha [C. Tischendorf ed.] (Leipzig 1853).
Glossa ordinaria, in *Patrologia Latina* 113, kol. 67 e.v. en 114, kol. 1-752.
Biblia latina cum glossa ordinaria [A. Rusch ed.] (Straatsburg 1480/81; herdruk Turnhout 1992).
Historia adversum paganos: Paulus Orosius, *Historiarum libri Septem* [M.-P. Arnaud-Lindet ed.] (3 dln.; Parijs 1990/91).
Historia ecclesiastica: Rufinus van Aquileia, *Historia ecclesiastica*, in *Patrologia Latina* 21, kol. 461-540.
Historia Hierosolymitanae expeditionis: Albertus Aquensis [Albert van Aken], *Historia Hierosolymitanae expeditionis*, in *Patrologia Latina* 166, kol. 389-716.
Historia miscella: Paulus Diaconus, *Historia miscella*, in *Patrologia Latina* 95, kol. 739-1144.
Historia regum Brittanniae: Geoffrey van Monmouth, *Historia regum Britannie* I Bern, Burgerbibliothek, MS. 568 [N. Wright ed.] (Cambridge 1985).
Historia rerum in partibus transmarinis: Willem van Tyrus, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* [...], in *Patrologia Latina* 201, kol. 209-892.
Historia scholastica: Petrus Comestor, *Historia scholastica*, in *Patrologia Latina* 198, kol. 1053-1722.
Historiae: Gregorius van Tours, *Historiarum libri decem* [B. Krusch en R. Buchner ed.] (2 dln.; Berlijn 1956).
Joseph: [Robert de Boron] *Le roman du Graal. Manuscrit de Modène* [B. Cerquiglini ed.] (Parijs 1981).

Le Saint-Graal ou le Joseph d'Arimathie [E. Hucher ed.] (3 dln.; Parijs 1875-1878).
Legenda: Bonaventura, *Legenda Sancti Francisci*, in zijn *Opera omnia* VIII (Quaracchi 1898), pp. 504-564.
Legenda aurea: Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* [Th. Graesse ed.] (3e druk

1890; herdruk Osnabrück 1969).
Leken spieghel: Jan (van) Boendale, *Der leken spieghel* [M. de Vries ed.] (3 dln.; Leiden 1845-1848).
Leven van Sinte Amand, patroon der Nederlanden [Ph. Blommaert ed.] (Gent 1842).
Liber de natura deorum, An Edition of an Anonymous Twelfth-century - [V. Brown ed.], in *Mediaeval Studies* 34 (1972), pp. 1-70.
Merlin: [Robert de Boron] *Merlin. Roman du XIIIe siècle* [A. Micha ed.] (Genève 1979).
Lestoire de Merlin. The Vulgate Version of the Arthurian Romances II [H. Oskar Sommer ed.] (Washington 1908).
Metamorphoses: Publius Ovidius Naso, *Metamorphoses* [W.S. Anderson ed.] (Leipzig 1977).
Quaestiones: Beda Venerabilis [?], *Quaestiones*, in *Patrologia Latina* 93, kol. 233-478.
Quaestiones in Vetus Testamentum: Isidorus van Sevilla, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, in *Patrologia Latina* 83, kol. 207-444.
Res gestae: Julius Valerius, *Res gestae Alexandri Macedonis* [M. Rosellini ed.] (Stuttgart en Leipzig 1993).
Rijmkroniek: Melis Stoke, *Rijmkroniek van* - [W.G. Brill ed.] (Utrecht 1885; herdruk Utrecht 1983).
Roman de Troie: Benoit de Sainte-Maure, *Le roman de Troie* [L. Constans ed.] (6 dln.; Parijs 1904-1912).
Secretum secretorum: Hiltgart von Hürnheim, *Mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des 'Secretum Secretorum'* Lat. en Mhd. tekst [R. Möller ed.] (Berlijn 1963).
Sint Servaeslegende: Hendrik van Veldeke, *Sint Servaeslegende* [G.A. van Es ed.] (Noorduijn, Culemborg 1976).
Speculum: Vincentius van Beauvais, *Speculum historiale* (Douai 1624; herdruk Graz 1965).
Summa theologica: Thomas van Aquino, *Summa theologica* (6 dln.; Turijn 1932).
Vengeance de Nostre-Seigneur, La -. The Old and Middle French Prose Versions: the Version of Japheth [A.E. Ford ed.] (Toronto 1984).
Venjance Nostre Seigneur, La -. The Oldest Version of the Twelfth-century Poem [...] [L.A.T. Gryting ed.] (Michigan 1952).
Weltchronik: Rudolf von Ems, *Weltchronik* [G. Ehrismann ed.] (Berlijn 1915).

Secundaire literatuur

Aalders, G.J.D., 'Orosius als christelijk geschiedschrijver', in *Kritisch kwintet. Historische opstellen* (Amsterdam 1964), pp. 19-48.
Alphandéry, P., 'Mahomet-Antichrist dans le Moyen Âge latin', in [G. Maspero ed.] *Mélanges Hartwig Derenbourg* (Parijs 1909), pp. 261-277.

Alverny, M.-T. d', ‘La connaissance de l'Islam au temps de saint Louis’, in *Septième centenaire de la mort de saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)* (Parijs 1976), pp. 235-246.
Amann, É., ‘Nestorius’, in *Dictionnaire de théologie catholique* XI-1 (Parijs 1931), kol. 76-157.
Amersfoort, J. van, ‘Tatianus en de Nederlanden. De invloed van het Diatessaron op enige Middelnederlandse levens van Jezus’, in *Nederlands theologisch tijdschrift* 45 (1991), pp. 34-45.

Anastos, M.V., ‘Leo III's edict against the images in the year 726-27 and Italo-Byzantine relations between 726 and 730’, herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Studies in Byzantine Intellectual History* (Londen 1979), pp. 5-41.
-, ‘Nestorius was orthodox’, herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Studies in Byzantine Intellectual History* (Londen 1979), pp. 119-140.
-, ‘The argument for Iconoclasm as presented by the iconoclastic council of 754’, herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Studies in Byzantine Intellectual History* (Londen 1979), pp. 177-188.
Ancona, A. d', *La leggenda di Maometto in Occidente* (2e druk; Rome 1994).
Anderson, A.R., *Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations* (Cambridge, Mass. 1932).
Andersson-Schmitt, M., ‘Die Verwendung der Historia scholastica in einigen volkssprachigen Bibelwerken des Mittelalters’, in *Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala* Årsbok 1985, pp. 5-31.
Anrooij, W. van, ‘De verhouding tussen Melis Stoke en Jacob van Maerlant’, in *TNTL* 108 (1992), pp. 156-167.
-, *Helden van weleer. De Negen Besten in de Nederlanden (1300-1700)* (Amsterdam 1997).
Arduini, M.L., ‘“Nunc enim ad hoc tendit pax nostra...” (In Joh. 12,17). Die Zeit der Auseinandersetzung mit den Juden. Ruperts Auffassung der “iudaica quaestio” im Spiegel seiner Schrift *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti’*, in haar bundel *Neue Studien über Rupert von Deutz* (Siegburg 1985), pp. 117-169.
-, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII* (Rome 1979).
-, ‘Ruperto di Deutz tra Riforma della Chiesa ed escatologia’, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 49 (1982), pp. 90-120.
Avi-Yonah, M., *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud* (Berlijn 1962).
-, *The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History of Palestine from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest* (Eng. vert. Jeruzalem 1984).
Bancourt, P., ‘De l'image épique à la représentation historique du musulman dans “l'Estoire de la Guerre Sainte d'Ambroise”’, in [F. Suard ed.] *Au carrefour des routes d'Europe: La chanson de geste* (2 dln.; Aix-en-Provence 1987) I, pp. 223-238.
Bandera, C., ‘From mythical bees to medieval antisemitism’, in *Stanford French Review* 10 (1986), pp. 29-49.
Baras, Z., ‘The *Testimonium Flavianum* and the martyrdom of James’, in [L.H. Feldman en G. Hata ed.] *Josephus, Judaism, and Christianity* (Leiden 1987), pp. 338-348.
Barnard, L.W., ‘The antecedents of Arius’, in *Vigiliae Christianae* 24 (1970), pp. 172-188.
-, ‘The Emperor cult and the origins of the Iconoclastic controversy’, in *Byzantion* 43 (1973), pp. 13-29.
-, *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy* (Leiden 1974).

-, ‘The theology of images’, in [A. Bryer en J. Herrin ed.] *Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham March 1975* (Birmingham 1977), pp. 7-13.
-, ‘What was Arius' philosophy?’, in *Theologische Zeitschrift* 28 (1972), pp. 110-117.

Baron, S.W., ‘Some medieval Jewish attitudes to the Muslim state’, in zijn bundel *Ancient and Medieval Jewish History* (New Brunswick, New Jersey 1972), pp. 77-94.
-, ‘The Jewish factor in medieval civilization’, in zijn bundel *Ancient and Medieval Jewish History* (New Brunswick, New Jersey 1972), pp. 239-267.
Bartelink, G.J.M., *Het vroege christendom en de antieke cultuur* (Muiderberg 1986).
-, ‘Vergilius in de Middeleeuwen’, in *Lampas* 15 (1982), pp. 43-67.
Basetti-Sani, G., *Mohammed et saint François* (Ottowa 1959).
Baumgartner, E., ‘Jérusalem et l'écriture de l'histoire’, in [D. Buschinger ed.] *La croisade: réalités et fictions* (Göppingen 1989), pp. 7-17.
Bayer, H., ‘*Lepra universalis*: Neoplatonism (Catharism) and Judaism as reflected in twelfth and thirteenth century literature’, in *History of European Ideas* 9 (1988), pp. 281-303.
Beekenkamp, W.H., *De avondmaalsleer van Berengarius van Tours* ('s-Gravenhage 1941).
Beer, F. de, ‘Sint Franciscus en de Islam’, in *Concilium* 1981-9 (1981), pp. 16-27.
Bejczy, I., ‘De “bon sauvage” in de middeleeuwen: Alexander en de Brahmanen. Het voorbeeld van Maerlant’, in *NTG* 83 (1990), pp. 434-445.
-, ‘*De infantia Salvatoris*: joodse vijandigheid als Leitmotiv’, in *Millennium* 7 (1993), pp. 116-130.
-, *Pape Jansland en Utopia. De verbeelding van de beschaving van middeleeuwen en renaissance* (diss. Nijmegen 1994).
Beltz, W., ‘Die Bedeutung des Islam für den byzantinischen Bilderstreit’, in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 37 (1985), pp. 256-257.
Bender, K.-H., ‘Les épopées de la croisade ou la gloire épique du peuple dans la *Conquête de Jérusalem*’, in [D. Buschinger ed.] *Littérature et société au Moyen Âge. Actes du colloque des 5 et 6 mai 1978* (Parijs 1978), pp. 159-176.
Benko, S., *Pagan Rome and the early Christians* (Bloomington 1984).
Bennett, M., ‘First crusaders' images of Muslims: the influence of vernacular poetry?’, in *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986), pp. 101-122.
Berendrecht, P., ‘Alexander in het kwadraat. Favelen bij Maerlant’, in [P. Wackers e.a] *Verraders en bruggenbouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en Middelnederlandse letterkunde* (Amsterdam 1996), pp. 43-61.
-, ‘“Dat nuttelijc te horne doet.” Het Seneca-deel in de “Spiegel historiael”’, in [J. Reynaert ed.] *Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middelnederlandse letterkunde* (Amsterdam 1994), pp. 54-69.
-, ‘Maerlants *Eerste Martijn*: een “leer-rijk” quodlibet?’, in *Spektator* 19 (1990), pp. 369-385.
-, ‘Maerlants “Scolastica” (c.q. “Rijmbijbel”) in relatie tot zijn directe bron. Een verkenning’, in *TNTL* 108 (1992), pp. 2-31.
-, *Proeven van bekwaamheid. Jacob van Maerlant en de omgang met zijn Latijnse bronnen* (diss. eigen beheer Leiden 1995).
Berg, D., ‘Kreuzzugsbewegung und Propagatio Fidei: Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt

in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie', in [A. Zimmermann en I. Craemer-Ruegenberg ed.] *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (Berlijn en New York 1985), pp. 59-76.
-, 'Servitus Judaeorum. Zum Verhältnis des Thomas von Aquin und seines Ordens zu den Juden in Europa im 13. Jahrhundert', in [A. Zimmermann ed.] *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen* (Berlijn en New

York 1988), pp. 439-458.
Berger, D., 'Christian heresy and Jewish polemic in the twelfth and thirteenth centuries', in *Harvard Theological Review* 68 (1975), pp. 287-303.
-, 'Mission to the Jews and Jewish-Christian contacts in the polemical literature of the High Middle Ages', in *American Historical Review* 91 (1986), pp. 576-591.
Bernhard, L., 'Islam oder Unterwerfung oder Tod', in *Kairos* n.s. 25 (1983), pp. 129-156.
Berteloot, A., 'Wanneer voltooide Jacob van Maerlant zijn Rijmbijbel?', in *Spiegel der letteren* 33 (1991), pp. 69-72.
Besamusca, B., en F. Brandsma, '"Kinder dit was omber waer". De didactische functie van Jacob van Maerlants *Graal-Merlijn*', in *Queeste* 3 (1996), pp. 115-124.
Beumann, H., 'Die Hagiographie "bewältigt": Unterwerfung und Christianisierung der Sachsen durch Karl den Grossen', in *Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenze. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 28 (2 dln.; Spoleto 1982) I, pp. 129-163.
-, 'Kreuzzugsgedanke und Ostpolitik im hohem Mittelalter', in [H. Beumann ed.] *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (Darmstadt 1963), pp. 121-145.
Bevan, E., *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-worship in Ancient Paganism and in Christianity* (Londen 1940).
Bezold, F. von, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus* (Bonn 1922; herdruk Aalen 1962).
Bickerman, E., 'Utilitas crucis. Observations sur les récits du procès de Jésus dans les Évangiles canoniques', in zijn bundel *Studies in Jewish and Christian History* III (Leiden 1986), pp. 82-138.
Biemans, J.A.A.S., 'La tradition manuscrite du *Spiegel historiael* de Jacob van Maerlant. Étude de la réception et archéologie du livre', in [M. Paulmier-Foucart e.a. ed.] *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge* (Saint-Laurent en Parijs 1990), pp. 375-389.
Bilde, P., *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome. His Life, his Works, and their Importance* (Sheffield 1988).
Blake, E.O., 'The formation of the "crusade idea"', in *Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970), pp. 11-31.
-, en C. Morris, 'A hermit goes to war: Peter and the origins of the First Crusade', in [W.J. Sheils ed.] *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition. Studies in Church History* 22 (s.l. 1985), pp. 79-107.
Blauw, J., *Goden en mensen. Plaats en betekenis van de heidenen in de Heilige Schrift* (diss. VU Amsterdam 1950).
Blinzler, J., *Der Prozess Jesu* (4e druk; Regensburg 1969).
Bloch, H., 'The pagan revival in the West at the end of the fourth century', in [A. Momigliano ed.] *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (Oxford 1963), pp. 193-218.

Blois, L. de, ‘Het christendom en de Romeinse staat’, in [A. Eppink ed.] *Cultuurcontact en cultuurconflict. Acculturatie in het Romeinse Rijk tot en met de komst van de Islam* (Muiderberg 1988), pp. 70-77.
Bloomfield, M.W., en M.E. Reeves, ‘The penetration of Joachism into Northern Europe’, in *Speculum* 29 (1954), pp. 772-793.
Blumenkranz, B., ‘Augustin et les Juifs - Augustin et le Judaïsme’, in *Recherches*

Augustiniennes 1 (1958), pp. 225-241.
-, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (diss. Parijs 1960).
Bonfil, R., 'The Devil and the Jews in the Christian consciousness of the Middle Ages', in [S. Almog ed.] *Antisemitism Through the Ages* (Oxford etc. 1988), pp. 91-98.
Bonner, G.I., 'How Pelagian was Pelagius?', in *Studia patristica* 9-3 (1966), pp. 350-358.
-, 'The extinction of paganism and the Church historian', in *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984), pp. 339-357.
Bordier, J.-P., 'Rome contre Jérusalem: la légende de la *Vengeance Jhesucrist*' in [D. Poirion ed.] *Jérusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville au Moyen Âge* (Parijs 1986), pp. 93-124.
Borst, A., *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments* (Heidelberg 1994).
-, 'Die dualistische Häresie im Mittelalter', in zijn bundel *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters* (München en Zürich 1988), pp. 199-231.
-, *Die Katharer* (Stuttgart 1953).
Boularand, É., *L'hérésie d'Arius et la 'foi' de Nicée* (2 dln.; Parijs 1972).
Boulouis, A., 'Références pour la conversion du monde païen aux VIIe et VIIIe siècles: Augustin d'Hippone, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand', in *Revue des études augustiniennes* 33 (1987), pp. 90-112.
Bourke, V.J., '*The City of God* and history', in [D.F. Donnelly ed.] *The City of God. A Collection of Critical Essays* (New York etc. 1995), pp. 291-303.
Bouwman, H., *Verklarende en tekstcritische aanteekeningen op Maerlants 'Historie van den Grale' en 'Merlijns boeck'* (diss. Groningen 1905).
Bovenkerk, H., 'De Joden gezien door middeleeuwse en zestiende-eeuwse schrijvers', in [H. Brugmans en A. Frank ed.] *Geschiedenis der Joden in Nederland* I (Amsterdam 1940), pp. 105-156.
Brackert, H., 'Androgyne Idealität. Zum Amazonenbild in Rudolfs von Ems "Alexander"', in [L. Grenzmann e.a. ed.] *Philologie als Kulturwissenschaft. Studien zur Literatur und Geschichte des Mittelalters* (Göttingen 1987), pp. 164-178.
Brandon, S.G.F., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity* (Londen 1951).
Brault, G.J., 'Le portrait des Sarrasins dans les chansons de geste, image projective?', in [F. Suard ed.] *Au carrefour des routes d'Europe: La chanson de geste* (2 dln.; Aix-en-Provence 1987) I, pp. 301-311.
Bray, J., 'The Mohammetan and idolatry', in [W.J. Sheils ed.] *Persecution and Toleration. Studies in Church History* 21 (s.l. 1984), pp. 89-98.
Bredero, A.H., 'Het anti-joodse gevoelen van de middeleeuwse samenleving', in zijn bundel *Christenheid en christendom in de middeleeuwen. Over de verhouding van godsdienst, kerk en samenleving* (Kampen en Kapellen 1986), pp. 229-273.
-, 'Het godsdienstig leven in de Nederlanden (circa 1050-1384)', in zijn bundel *Christenheid en christendom in de middeleeuwen. Over de verhouding van godsdienst, kerk en samenleving* (Kampen en Kapellen 1986), pp. 274-325.

Bremer, N., *Das Bild der Juden in den Passionsspielen und in der bildenden Kunst des deutschen Mittelalters* (Frankfurt am Main etc. 1986).
Brennan, B., 'The conversion of the Jews of Clermont in AD 576', in *Journal of Theological Studies* n.s. 36 (1985), pp. 321-337.

Brett, E.T., *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth-century Society* (Toronto 1984).
Brezzi, P., 'Chroniques universelles du Moyen Âge et histoire du salut', in [J.-P. Genet ed.] *L'historiographie médiévale en Europe* (Parijs 1991), pp. 235-245.
Brincken., A.-D. von den, 'Die Mongolen im Weltbild der Lateiner um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung des "Speculum Historiale" des Vincenz von Beauvais OP', in *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975), pp. 117-140.
-, 'Islam und Oriens Christianus in den Schriften des Kölner Domscholasters Oliver († 1227)', in [A. Zimmermann en I. Craemer-Ruegenberg ed.] *Orientalische Kultur und europaïsches Mittelalter* (Berlijn en New York 1985), pp. 86-102.
-, 'Martin von Troppau', in [H. Patze ed.] *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter* (Sigmaringen 1987), pp. 155-193.
-, 'Studien zur Überlieferung der Chronik Martins von Troppau', in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 41 (1985), pp. 460-531 en 45 (1989), pp. 551-591.
Brock, S., 'Iconoclasm and the Monophysites', in [A. Bryer en J. Herrin ed.] *Iconoclasm* (Birmingham 1977), pp. 53-57.
Broek, R. van den, 'Enkele opmerkingen over de Latijnse archetypus van het Middelnederlandse diatessaron', in *NTG* 70 (1977), pp. 434-458.
-, 'Jacob van Maerlant en het Nederlandse diatessaron', in *Nederlands theologisch tijdschrift* 28 (1974), pp. 141-164.
Brooke, C.N.L., 'Geoffrey of Monmouth as a historian', in [C.N.L. Brooke e.a. ed.] *Church and Government in the Middle Ages* (Cambridge etc. 1976), pp. 77-91.
Browe, P., 'Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter', in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 34 (1926), pp. 167-197.
Brown, P., 'A Dark-Age crisis: aspects of the Iconoclastic controversy', in *English Historical Review* 88 (1973), pp. 1-34.
-, *Augustine of Hippo. A Biography* (Londen 1967).
-, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire* (Madison, Wisconsin en Londen 1992).
-, 'St. Augustine's attitude to religious coercion', in *Journal of Roman Studies* 54 (1964), pp. 107-116.
-, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200-1000* (Cambridge, Mass. en Oxford 1996).
Brown, T.S., 'Euhemerus and the historians', in *Harvard Theological Review* 39 (1946), pp. 259-274.
Bruin, C.C. de, 'De letterkunde in de Nederlandse volkstaal tot omstreeks 1384', in *AGN* III (Haarlem 1982), pp. 343-378.
-, 'De prologen van de Eerste Historiebijbel geplaatst in het raam van hun tijd', in [W. Lourdaux en D. Verhelst ed.] *The Bible and Medieval Culture* (Leuven 1979), pp. 190-219.
-, 'De *Rijmbijbel* van Jacob van Maerlant en het *Luikse Diatessaron* in hun onderlinge verhouding. Proeve van literair-historische stratigrafie', in [E.

Cockx-Indestege en F. Hendrickx ed.] *Miscellanea Neerlandica. Opstellen voor Dr. Jan Deschamps ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag* (3 dln.; Leuven 1987) II, pp. 3-17.
-, 'Jacob van Maerlant: een gelovige revolutionair of een revolutionair gelovige?', in [C.C. de Bruin e.a. ed.] *Geloof en revolutie. Kerkhistorische kanttekeningen bij*

een actueel vraagstuk aangeboden aan Professor Dr. W.F. Dankbaar op zijn zeventigste verjaardag (Amsterdam 1977), pp. 51-64.
-, 'Jacob van Maerlant et le clergé séculier', in [Q.I.M. Mok e.a. ed.] *Mélanges de linguistique, de littérature et de philologie médiévales, offerts à J.R. Smeets* (Leiden 1982), pp. 49-63.
Brundage, J.A., *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago en Londen 1987).
-, 'Prostitution, miscegenation and sexual purity in the First Crusade', in [P.W. Edbury ed.] *Crusade and Settlement. Papers Read at the First Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East and Presented to R.C. Smail* (Cardiff 1985), pp. 57-65.
Bulliet, R.W., *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History* (Cambridge, Mass. en Londen 1979).
Bünding-Naujoks, M., 'Das Imperium christianum und die deutschen Ostkriege vom zehnten bis zum zwölften Jahrhundert', in [H. Beumann ed.] *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters* (Darmstadt 1963), pp. 65-120.
Bunte, W., 'Jacob van Maerlant und die Juden', in [D.-A. Koch en H. Lichtenberger ed.] *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg* (Göttingen 1993), pp. 51-92.
-, *Juden und Judentum in der mittelniederländischen Literatur (1100-1600)* (Frankfurt am Main etc. 1989).
Burger, P., 'Katholieke dieren. De schepping voor leken verklaard door Jacob van Maerlant', in *Literatuur* 7 (1990), pp. 66-73.
Burns, R.I., 'Christian-Islamic confrontation in the West: the thirteenth-century dream of conversion', in *American Historical Review* 76 (1971), pp. 1386-1412 en 1432-1434.
Burns, T.S., *A History of the Ostrogoths* (Bloomington 1984).
Burr, D., 'Mendicant readings of the Apocalypse', in [R.K. Emmerson en B. McGinn ed.] *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca en Londen 1992), pp. 89-102.
Buuren, A.M.J. van, 'Kerk en wereld in de middeleeuwse literatuur: een Utrechts tweeluik', in [R.E.V. Stuip en C. Vellekoop ed.] *Utrecht tussen Kerk en Staat* (Hilversum 1991), pp. 243-262.
Cahen, C., 'An introduction to the First Crusade', herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Turcobyzantina et Oriens Christianus* (Londen 1974), pp. 6-30.
-, 'L'Islam et la Croisade', herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Turcobyzantina et Oriens Christianus* (Londen 1974), pp. 625-635.
-, 'Saint Louis et l'Islam', herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Turcobyzantina et Oriens Christianus* (Londen 1974), pp. 3-12.
Callahan Jr., T., 'The making of a monster: the historical image of William Rufus', in *Journal of Medieval History* 7 (1981), pp. 175-185.
Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse* (Berkeley etc. 1991).
Campbell, J., 'The first Christian kings', in [J. Campbell ed.] *The Anglo-Saxons* (Oxford 1982), pp. 45-68.

Campenhausen, H. von, ‘Augustin und der Fall von Rom’, in zijn bundel *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* (Tübingen 1960), pp. 253-271.
-, ‘Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche’, in zijn bundel *Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte* (Tübingen 1960), pp. 216-252.
Canet, L., ‘La prière “Pro Judaeis” de la liturgie catholique romaine’, in *Revue des*

études juives 61 (1911), pp. 213-221.
Cannuyer, C., 'Les Nestoriens du Proche-Orient au XIIIe siècle', in *Orientalia Suecana* 31-32 (1982/83), pp. 131-141.
Cary, G., *The Medieval Alexander* (Cambridge 1956; herdruk 1967).
Catchpole, D.R., *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* (Leiden 1971).
Catry, M., 'Waarom geen Joden te Brugge in de middeleeuwen?', in *Biekorf* 91 (1991), pp. 309-316.
Ceukelaire, G. de, 'De leugen als waarheid. Maerlant en de val van Troje', in *Queeste* 3 (1996), pp. 125-135.
-, 'Watter Virgilius boecke af segghen. Beschouwingen bij de *Aeneis*bewerking in de *Historie van Troyen*', in *Millennium* 5 (1991), pp. 116-129.
Chadwick, H., 'Eucharist and Christology in the Nestorian controversy', in *Journal of Theological Studies* n.s. 2 (1951), pp. 145-164.
-, 'Symbol and reality: Berengar and the appeal to the Fathers', in [P. Ganz e.a. ed.] *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours* (Wiesbaden 1990), pp. 25-45.
-, *The Early Church* (Harmondsworth 1967).
Chazan, R., *Daggers of Faith. Thirteenth-century Christian Missionizing and Jewish Response* (Berkeley etc. 1989).
-, *European Jewry and the First Crusade* (Berkeley etc. 1987).
-, 'The persecution of 992', in *Revue des études juives* 129 (1970), pp. 217-221.
-, '1007-1012: Initial crisis for northern European Jewry', in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 38-39 (1970-71), pp. 101-117.
Claassens, G.H.M., 'Alexander de Grote in het Heilige Land. Kruistochtverwijzingen in een historische roman van Jacob van Maerlant', in *Millennium* 5 (1991), pp. 130-146.
-, *De Middelnederlandse kruisvaartromans* (diss. Nijmegen 1993).
-, 'Die kerstenwet stercken. Kruisvaartideologie en -kritiek in de "Seghelijn van Jherusalem"', in *TNTL* 107 (1991), pp. 235-273.
-, 'The Middle Dutch crusade epics: a survey', in *Olifant* 14 (1989), pp. 165-178.
Classen, P., *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des karolingischen Kaisertums* (herz. ed.; Sigmaringen 1985).
Claude, D., 'Gregor von Tours und die Juden. Die Zwangsbekehrungen von Clermont', in *Historisches Jahrbuch* 111 (1991), pp. 137-147.
Clausen, W., 'Virgil's Messianic eclogue', in [J.L. Kugel ed.] *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition* (Ithaca en Londen 1990), pp. 65-74.
Cohen, G.D., 'Esau as symbol in early Medieval thought', in [A. Altmann ed.] *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Cambridge, Mass. 1967), pp. 19-48.
Cohen, J., 'Scholarship and intolerance in the medieval academy: the study and evaluation of Judaism in European Christendom', in *American Historical Review* 91 (1986), pp. 592-613.
-, *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca en Londen 1982).
-, 'The Jews as the Killers of Christ in the Latin tradition, from Augustine to the friars', in *Traditio* 39 (1983), pp. 1-27.

Cohen, M.R., *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages* (Princeton 1994).
Cohn, N., *Europe's inner demons* (paperback-ed.; St. Albans 1976).
-, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anar-*

chists of the Middle Ages (paperback-ed. Londen 1970; herdruk Londen 1984).
Cohn-Sherbok, D., 'Medieval Jewish persecution in England: the Canterbury pogroms in perspective', in *Southern History* 3 (1981), pp. 23-37.
Cole, P.J., *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270* (Cambridge, Mass. 1991).
Congar, Y, '"Gentilis" et "Iudaeus" au moyen âge', in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 36 (1969), pp. 222-225.
Cooke, J.D., 'Euhemerism: a mediaeval interpretation of classical paganism', in *Speculum* 2 (1927), pp. 396-410.
Coun, T., 'De Zuidnederlandse vertaling van de vier evangeliën', in [Th. Mertens e.a.] *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza* (Amsterdam 1993), pp. 87-107.
-, 'Maerlants vertaling van de vier evangeliën', in *Vlaanderen* 42 (1993), pp. 263-267.
Coupe, M.D., 'Peter the Hermit - a reassessment', in *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), pp. 37-45.
Coupland, S., 'The rod of God's wrath or the people of God's wrath? The Carolingian theology of the Viking invasions', in *Journal of Ecclesiastical History* 42 (1991), pp. 535-554.
Cousins, E., 'The humanity and the passion of Christ', in [J. Raitt. ed.] *Christian spirituality. High Middle Ages and Reformation. World Spirituality: an Encyclopedic History of the Religious Quest* XVII (Londen 1987), pp. 375-391.
Cowdrey, H.E.J., 'Pope Urban II's preaching of the First Crusade', in *History* 55 (1970), pp. 177-188.
-, 'The genesis of the crusades: the springs of western ideas of holy war', in [T.P. Murphy ed.] *The Holy War* (Columbus 1976), pp. 9-32.
Crone, P., 'Islam, Judeo-Christianity and Byzantine iconoclasm', in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 59-95.
Crossan, D.M., 'Anti-Semitism and the Gospel', in *Theological Studies* 26 (1965), pp. 189-214.
Crouse, R.D., 'A twelfth century Augustinian: Honorius Augustodunensis', in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986* (3 dln.; Rome 1987) III, pp. 167-177.
Cutler, A.H., 'The First Crusade and the idea of "conversion"', in *The Muslim World* 58 (1968), pp. 57-71 en 155-164.
-, en H.E. Cutler, *The Jew as Ally of the Muslim. Medieval Roots of Anti-Semitism* (Notre Dame, Indiana 1986).
Dahan, G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge* (Parijs 1990).
-, 'L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIe au XIVe siècle en Occident', in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 49 (1982), pp. 21-89.
-, 'Quelques réflexions sur l'anti-judaïsme chrétien au Moyen Âge', in *Histoire, économie et société* 2 (1983), pp. 355-366.
-, 'Saint Bonaventure et les Juifs', in *Archivum Franciscanum historicum* 77 (1984), pp. 369-405.
Dalberg, J.J., 'De positie der Joden in West-Europa tijdens de Middeleeuwen. Hun vestiging en verblijf in deze streken', in [H. Brugmans en A. Frank ed.] *Geschiedenis der Joden in Nederland* I (Amsterdam 1940), pp. 17-104.

Dalen-Oskam, K. van, ‘De laatste reis van de Drie Koningen. Mogelijke bronnen van v. 21.425-21.442 van Jacob van Maerlants Rijmbijbel’, in *Queeste* 1 (1994), pp. 97-107.

-, *Studies over Jacob van Maerlants 'Rijmbijbel'* (diss. eigen beheer Leiden 1997).
-, 'Verdwaalde voorouders. De herkomst van v. 9115-9154 van Jacob van Maerlants *Rijmbijbel*', in *TNTL* 110 (1994), pp. 198-211.
Daly, S.R., 'Peter Comestor: master of histories', in *Speculum* 32 (1957), pp. 62-73.
Daly, W.M., 'Clovis: how barabaric, how pagan?', in *Speculum* 69 (1994), pp. 619-664.
Daniel, E.R., *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages* (Lexington 1975).
Daniel, N., 'Crusade propaganda', in *A History of the Crusades* [K.M. Setton ed.] (6 dln.; d.l. 1955-1989) VI, pp. 39-97.
-, *Heroes and Saracens. An interpretation of the 'Chansons de geste'* (Edinburgh 1984).
-, *Islam and the West. The Making of an Image* (Edinburgh 1960).
-, 'Learned and popular attitudes to the Arabs in the Middle Ages', in *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* (1977), pp. 41-52.
-, *The Arabs and Mediaeval Europe* (Londen en Beiroet 1975).
Dasberg, L., *Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im 11. Jahrhundert* (Parijs en Den Haag 1965).
David, A., 'The persecution of French Jewry during the Shepherds' Crusade of 1251', in *Immanuel* 10 (1980), pp. 89-96.
Davidse, J., 'Denken over de geschiedenis in veertiende-eeuws Brabant: Jan van Boendales *Der Leken Spieghel*', in [N. Lettinck en J.J. van Moolenbroek ed.] *In de schaduw van de eeuwigheid. Tien studies over religie en samenleving in laatmiddeleeuws Nederland aangeboden aan prof. dr. A.H. Bredero* (Utrecht 1986), pp. 11-27.
Davis, R.H.C., 'William of Tyre', in [D. Baker ed.] *Relations between East and West in the Middle Ages* (Edinburgh 1973), pp. 64-76.
Deschamps, J., 'Middelnederlandse vertalingen van levens en legenden van de H. Franciscus van Assisi. Handschriften en drukken', in *Franciscana* 31 (1976), pp. 59-73.
Despy, G., 'Hérétiques au anticléricaux? Les "cathares" dans nos régions avant 1300', in [J. Marx ed.] *Aspects de l'anticléricalisme du Moyen Âge à nos jours. Hommage à Robert Joly. Colloque de Bruxelles - Juin 1988* (Brussel 1988), pp. 23-33.
-, 'Les débuts de l'Inquisition dans les anciens Pays-Bas au XIIIe siècle', in [G. Cambier ed.] *Problèmes d'histoire du christianisme. Hommages à Jean Hadot* (Brussel 1980), pp. 71-104.
Dietrich, E.L., 'Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge', in *Saeculum* 3 (1952), pp. 94-131.
Dijkstra, C.Th.J., *La chanson de croisade. Étude thématique d'un genre hybride* (Amsterdam 1995).
DiMarco, V., 'The Amazons and the end of the world', in [S.D. Westrem ed.] *Discovering New Worlds. Essays on Medieval Exploration and Imagination* (New York en Londen 1991), pp. 69-90.

Dionisotti, A.C., ‘Walter of Châtillon and the Greeks’, in [P. Godman en O. Murray ed.] *Latin Poetry and the Classical Tradition. Essays in Medieval and Renaissance Literature* (Oxford 1990), pp. 73-96.
Donnell, J.J. O', ‘The authority of Augustine’, in *Augustinian Studies* 22 (1991), pp. 7-35.
Duby, G., ‘Les laïcs et la paix de Dieu’, in zijn bundel *La société chevaleresque* (her-

druk; s.l. 1988), pp. 54-69.
-, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (s.l. 1978).
Dunn, J.D.G., 'The question of anti-semitism in the New Testament writings of the period', in [J.D.G. Dunn ed.] *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135* (Tübingen 1992), pp. 177-211.
Duparc-Quioc, S., *La chanson d'Antioche* (2 dln.; Parijs 1976/78).
Dutton, M.L., 'The face and the feet of God: the humanity of Christ in Bernard of Clairvaux and Aelred of Rievaulx', in [J.R. Sommerfeldt ed.] *Bernardus magister* (Cîteaux 1992), pp. 203-223.
Ebersolt, J., 'Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire au XIe siècle', in *Revue de l'histoire des religions* 48 (1903), pp. 1-42 en 137-181.
Edbury, P.W., en J.G. Rowe, *William of Tyre: Historian of the Latin East* (Cambridge etc. 1988).
Eerden, P.C. van der, 'Eschatology in the *Boec van der Wraken*', in [W. Verbeke e.a. ed.] *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (Leuven 1988), pp. 425-440.
Ehlers, J., 'Freiheit des Handelns und göttliche Fügung im Geschichtsverständnis mittelalterlicher Autoren', in [J. Fried ed.] *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich* (Sigmaringen 1991), pp. 205-219.
Einhorn, J.W., 'Franziskus und der "edle Heide"', in [C. Meier en U. Ruberg ed.] *Text und Bild. Aspekte des Zusammenwirkens zweier Künste in Mittelalter und früher Neuzeit* (Wiesbaden 1980), pp. 630-650.
-, *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn als Bedeutungsträger in Literatur und Kunst des Mittelalters* (München 1976).
Eisenhut, W., 'Spätantike Troja-Erzählungen - mit einem Ausblick auf die mittelalterliche Troja-Literatur', in *Mittellateinisches Jahrbuch* 18 (1983), pp. 1-28.
Elferink, L.J., *Het oordeel van den kerkvader Augustinus over de Romeinsche oudheid. Bijdragen tot een commentaar op de eerste vijf boeken van 'De Civitate Dei'* (diss. Pretoria 1942).
Emmerson, R.K., *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature* (Seattle 1981).
Engen, J.H. van, *Rupert of Deutz* (Berkeley etc. 1983).
Entin-Rokéah, Z., 'The Jewish church-robbers and Host-desecrators of Norwich (ca. 1285)', in *Revue des études juives* 141 (1982), pp. 131-162.
Erdmann, C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens* (Stuttgart 1935).
Ettinger, S., 'Jew-hatred in its historical context', in [S. Almog ed.] *Antisemitism through the Ages* (Oxford etc. 1988), pp. 1-12.
Evans, G.R., *Augustine on Evil* (Cambridge etc. 1982).
Faber, D.J., 'Vreemdelingen in de staat Gods: de joden in historiografische teksten uit de elfde en twaalfde eeuw', in *TvG* 103 (1990), pp. 395-411.
Feitsma, M., *Het theopaschitisme. Een dogma-historische studie over de ontwikkeling van het theopaschitisch denken* (diss. Amsterdam 1956).
Feldman, L.H., *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton, New Jersey 1993).

-, ‘The Jewish sources of Peter Comestor's commentary on Genesis in his Historia Scholastica’, in [D.-A. Koch en H. Lichtenberger ed.] *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg* (Göttingen 1993), pp. 93-121.
Ferguson, J., *Pelagius: a historical and theological study* (Cambridge 1956).

Fichtenau, H., ‘Zur Erforschung der Häresien des 11. und 12. Jahrhunderts’, in *Römische historische Mitteilungen* 31 (1989), pp. 75-91.
Fick, A., ‘Jacob van Maerlant en zijn berijming van Sint Franciscus' leven’, in [C.G.M. Bak ed.] *750 Jaar minderbroeders in Nederland* I (Utrecht 1978), pp. 39-50.
Fitzmyer, J.A., ‘Anti-Semitism and the cry of “all the people”’, in *Theological Studies* 26 (1965), pp. 667-671.
Flint, V.I.J., ‘Anti-Jewish literature and attitudes in the twelfth century’, herdrukt, met oorspr. pag., in haar bundel *Ideas in the Medieval West: Texts and their Contexts* (Londen 1988), pp. 39-57 en 183-205.
Flori, J., ‘La caricature de l'islam dans l'occident médiéval. Origine et signification de quelques stéréotypes concernant l'islam’, in *Aevum* 66 (1992), pp. 245-256.
-, *La première croisade. L'Occident chrétien contre l'Islam* (Brussel 1992).
-, ‘La valeur des nombres chez les chroniqueurs du Moyen Âge. À propos des effectifs de la première croisade’, in *Le Moyen Âge* 99 (1993), pp. 399-422.
-, ‘L'Église et la Guerre Sainte: de la “Paix de Dieu” à la “croisade”’, in *Annales* 47 (1992), pp. 453-466.
-, ‘Une ou plusieurs “première croisade”? Le message d'Urbain II et les plus anciens pogroms d'Occident’, in *Revue historique* 115 (1991), pp. 3-27.
Flusser, D., ‘A literary approach to the trial of Jesus’, in zijn bundel *Judaism and the Origins of Christianity* (Jeruzalem 1988), pp. 588-592.
-, ‘The crucified one and the Jews’, in zijn bundel *Judaism and the Origins of Christianity* (Jeruzalem 1988), pp. 575-587.
Foakes Jackson, F.J., *Josephus and the Jews. The Religion and History of the Jews as Explained by Flavius Josephus* (Londen 1930).
Fontaine, J., ‘Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne’, in *La conversione al Christianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 14 (1967), pp. 87-147.
France, J., ‘The first Crusade and Islam’, in *The Muslim World* 67 (1977), pp. 247-257.
Fredericq, P., *Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden* [...] I *De Nederlandsche Inquisitie tijdens de elfde, twaalfde en dertiende eeuwen* (Gent en 's Gravenhage 1892).
Freed, J.B., *The Friars and German Society in the Thirteenth Century* (Cambridge, Mass. 1977).
Frend, W.H.C., *The Rise of Christianity* (Londen 1984).
-, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge 1972).
Frey, W., ‘Gottesmörder und Menschenfeinde. Zum Judenbild in der deutschen Literatur des Mittelalters’, in [A. Ebenbauer en K. Zatloukal ed.] *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt* (Wenen etc. 1991), pp. 35-51.
Friedrich, W., *Der lateinische Hintergrund zu Maerlants ‘Disputacie’* (diss. Leipzig 1934).
Funkenstein, A., ‘Basic types of Christian anti-Jewish polemics in the later Middle Ages’, in *Viator* 2 (1971), pp. 373-382.

Gager, J.G., *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (New York en Oxford 1983).
Gamberoni, J., *Die Auslegung des Buches Tobias in der griechisch-lateinischen Kirche der Antike und der Christenheit des Westens bis um 1600* (München 1969).

Ganz, D., ‘The debate on predestination’, in [M. Gibson en J. Nelson ed.] *Charles the Bald: Court and Kingdom* (Oxford 1981), pp. 353-373.
Garnsey, P., ‘Religious toleration in classical Antiquity’, in [W.J. Sheils ed.] *Persecution and Toleration. Studies in Church History* 21 (s.l. 1984), pp. 1-27.
Garsoïan, N.G., ‘Byzantine heresy. A reinterpretation’, in *Dumbarton Oaks Papers* 25 (1971), pp. 85-113.
Gauss, J., ‘Toleranz und Intoleranz zwischen Christen und Muslimen in der Zeit vor den Kreuzzügen’, in *Saeculum* 19 (1968), pp. 362-389.
Gauvard, C., ‘La chasse aux hérétiques’, in [R. Delort ed.] *Les croisades* (Parijs 1988), pp. 149-153.
Geanakoplos, D.J., *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance* (Oxford 1966).
Geerlings, H.J., *De antieke daemonologie en Augustinus' geschrift De divinatione daemonum* (diss. VU Amsterdam 1953).
Geirnaert, N., ‘Geen joden in het middeleeuwse Brugge?’, in *Biekorf* 91 (1991), pp. 410-412.
Geissler, K., ‘Die Juden in mittelalterlichen Texten Deutschlands. Eine Untersuchung zum Minoritätenproblem anhand literarischer Quellen’, in *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 38 (1975), pp. 163-226.
Gero, S., ‘Notes on Byzantine iconoclasm in the eighth century’, in *Byzantion* 44 (1974), pp. 23-42.
-, ‘The eucharistic doctrine of the Byzantine iconoclasts and its sources’, in *Byzantinische Zeitschrift* 68 (1975), pp. 4-22.
Gerritsen, W.P., ‘De omgekeerde wereld van de Amazonen’, in [R.E.V. Stuip en C. Vellekoop ed.] *Middeleeuwers over vrouwen* (2 dln.; Utrecht 1985) I, pp. 157-176.
-, ‘Jacob van Maerlant and Geoffrey of Monmouth’, in [K. Varty ed.] *An Arthurian Tapestry. Essays in Memory of Lewis Thorpe* (s.l. 1981), pp. 368-388.
-, ‘Wat voor boeken zou Floris V gelezen hebben?’, in *Floris V. Leven, wonen en werken in Holland aan het einde van de dertiende eeuw* (Den Haag 1979), pp. 71-86.
Gerven, J. van, ‘Traditie, eschatologie en zelfcensuur. Boendale en de joden’, in *Bijdragen tot de geschiedenis* 71 (1988), pp. 3-27.
Gicquel, B., ‘Alexandre le Grand et Frédéric de Hohenstaufen chez Rudolf von Ems’, in [D. Buschinger en A. Crepin ed.] *La représentation de l'Antiquité au Moyen Âge* (Wenen 1982), pp. 203-209.
Giese, W., ‘In Iudaismum lapsus est. Jüdische Proselytenmacherei im frühen und hohen Mittelalter (600-1300)’, in *Historisches Jahrbuch* 88 (1968), pp. 407-418.
Gill, J., ‘Agreement on the *Filioque*’, herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)* (Londen 1979), pp. 254-263.
-, ‘Innocent III and the Greeks: Aggressor or Apostle?’, herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Church Union: Rome and Byzantium (1204-1453)* (Londen 1979), pp. 95-108.
Goetz, H.-W., *Die Geschichtstheologie des Orosius* (Darmstadt 1980).

Goez, W., *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Tübingen 1958).
Goffart, W., 'The conversions of Avitus of Clermont, and similar passages in Gregory of Tours', herdrukt in zijn bundel *Rome 's Fall and After* (Londen en Ronceverte 1989), pp. 293-317.

Goitein, S.D., *Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages* (New York 1955).
Golb, N., 'New light on the persecution of French Jews at the time of the First Crusade', herdrukt in [R. Chazan ed.] *Medieval Jewish life. Studies from the Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (New York 1976), pp. 289-333.
Göller, K.H., 'Alexander and Dindimus: West-östlicher Disput über Mensch und Welt', in [W. Erzgräber ed.] *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter* (Sigmaringen 1989), pp. 105-119.
Goodman, M., 'Jewish proselytizing in the first century', in [J. Lieu e.a. ed.] *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londen en New York 1992), pp. 53-78.
-, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (paperback-ed.; Oxford 1995).
-, *The Ruling Class of Judaea. The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70* (herdruk Cambridge 1988).
Goossens, J., '"Der Naturen Bloeme" in het Corpus-Gysseling', in *TNTL* 100 (1984), pp. 201-209.
-, 'Ketters in de 11de eeuw', in *Spiegel Historiael* 15 (1980), pp. 590-593.
Gorman, M.M., 'The manuscript tradition of Eugippius' "Excerpta ex operibus sancti Augustini"', in *Revue bénédictine* 92 (1982), pp. 7-32 en 229-265.
Gorman, R. O', 'A note on the orthodoxy of Robert de Boron', in *Neuphilologische Mitteilungen* 80 (1979), pp. 387-389.
Goudriaan, K., 'Maerlants bronnen in de *Scolastica*: Comestor en de anderen', in [J. van Moolenbroek en M. Mulder ed.] *Scolastica willic ontbinden. Over de 'Rijmbijbel' van Jacob van Maerlant* (Hilversum 1991), pp. 35-51.
Gouillard, J., 'L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XIIe siècle', in *Centre de recherche d'histoire et civilisation Byzantines. Travaux et mémoires* 1 (1965), pp. 299-324.
Graaf, K.R. de, *Alexander de Grote in de Spiegel Historiael. Een onderzoek naar de vertaaltechniek van Jacob van Maerlant* (Nijmegen 1983).
-, 'Maerlant historicus', in [M.M.H. Bax e.a. ed.] *Wie veel leest heeft veel te verantwoorden... Opstellen over filologie en historische letterkunde aangeboden aan prof. dr F. Lulofs* (Groningen 1980), pp. 68-80.
-, 'Op weg naar het einde. De middeleeuwse mens en zijn geschiedenis', in *Lekr* 6 (1981), pp. 9-13.
-, 'The last days of Alexander in Maerlant's *Alexanders Geesten*', in [W.J. Aerts e.a. ed.] *Alexander the Great in the Middle Ages. Ten Studies on the Last Days of Alexander in Literary and Historical Writing* (Nijmegen 1978), pp. 230-266.
Grabar, O, 'Islam and Iconoclasm', in [A. Bryer en J. Herrin ed.] *Iconoclasm* (Birmingham 1977), pp. 45-52.
Graham, V.E., 'The pelican as image and symbol', in *Revue de littérature comparée* 36 (1962), pp. 235-243.
Graus, F., 'Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt', in [A. Ebenbauer en K. Zatloukal ed.] *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt* (Wenen etc. 1991), pp. 53-65.

Grauwen, W.M., ‘Enkele notities betreffende Tanchelm en de ketterijen in het begin van de 12de eeuw’, in *Analecta Praemonstratensia* 56 (1980), pp. 86-92.
Grayzel, S, *The Church and the Jews in the XIIIth Century. A Study of their Relations during the Years 1198-1254, Based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period* (Philadelphia 1933).

Gregg, R.C., en D.E. Groh, *Early Arianism - A View of Salvation* (Londen 1981).
Grignaschi, M., 'La diffusion du "Secretum Secretorum" (Sirr-al-'Asrâr) dans l'Europe occidentale', in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 47 (1980), pp. 7-70.
Grimbert, J.T., 'Testimony and "truth" in *Joseph d'Arimathie*', in *Romance philology* 44 (1990/91), pp. 379-401.
Grunebaum, G.E. von, *Der Islam in seiner klassischen Epoche 622-1258* (2e druk; Zürich en Stuttgart 1966).
-, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* (Chicago 1946).
Guenée, B., *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval* (Parijs 1980).
Guttmann, J., 'Die Beziehungen des Vincenz von Beauvais zum Judenthum', in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 39 (1895), pp. 207-221.
Guzman, G.G., 'The encyclopedist Vincent of Beauvais and his Mongol extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin', in *Speculum* 49 (1974), pp. 287-307.
Haas, H., 'Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten', in *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 31 (1916), pp. 161-365.
Hagendahl, H., *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers* (Göteborg 1958).
Hailperin, H., *Rashi and the Christian Scholars* (Pittsburgh 1963).
Haldon, J.F., 'Some remarks on the background to the iconoclast controversy', in *Byzantinoslavica* 38 (1977), pp. 161-184.
Hanson, R.P.C., 'The Arian doctrine of the Incarnation', in [R.C. Gregg ed.] *Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies September 5-10, 1983 Oxford, England* (Philadelphia 1985), pp. 181-211.
Hardenberg, H., *De Nederlanden en de Kruistochten* (Amsterdam 1941).
Hare, D.R.A., 'The rejection of the Jews in the Synoptic Gospels and Acts', in [A. Davies ed.] *Antisemitism and the Foundations of Christianity* (New York etc. 1979), pp. 27-47.
Haring, N.M., 'Berengar's definitions of *Sacramentum* and their influence on mediaeval sacramentology', in *Mediaeval Studies* 10 (1948), pp. 109-146.
Harl, K.W., 'Sacrifice and pagan belief in fifth- and sixth-century Byzantium', in *Past & Present* 128 (1990), pp. 7-27.
Harper, R.A., 'De koster en de Kerkvader. Jacob van Maerlant en de "Stad Gods" van Augustinus van Hippo', in *Queeste* 4 (1997), pp. 97-106.
-, 'T'en zijn de joden niet... Jacob van Maerlants visie op de toedracht van de Kruisiging', in *Millennium* 10 (1996), pp. 3-14.
Haydar, A., *Mittelalterliche Vorstellungen von dem Propheten der Sarazenen mit besonderer Berücksichtigung der Reisebeschreibung des Bernhard von Breidenbach (1483)* (diss. Berlijn 1971).
Heath, R.G., 'The Western Schism of the Franks and the "filioque"', in *Journal of Ecclesiastical History* 23 (1972), pp. 97-113.
Henderikx, P.A., *De oudste bedelordekloosters in het graafschap Holland en Zeeland* (Dordrecht 1977).

Henry, P., ‘Contre le “filioque”’, in *Irénikon* 48 (1975), pp. 170-177.
-, ‘What was the Iconoclastic controversy about?’, in *Church History* 45 (1976), pp. 16-31.
Herrin, J., ‘The context of iconoclast reform’, in [A. Bryer en J. Herrin ed.] *Icono-*

clasm (Birmingham 1977), pp. 15-20.
-, *The Formation of Christendom* (Princeton, New Jersey 1987).
Herwaarden, J. van, 'Enige aspecten van het kersteningsproces [600-1200]', in [J. van Herwaarden ed.] *Lof der historie. Opstellen over geschiedenis en maatschappij* (Rotterdam 1973), pp. 137-152.
-, 'Floris V in zijn culturele context', in [D.E.H. de Boer e.a. ed.] *Wi Florens... De Hollandse graaf Floris V in de samenleving van de dertiende eeuw* (Utrecht 1996), pp. 259-280.
-, 'Graaf Floris V en het reizen in zijn dagen', in [E.H.P. Cordfunke e.a.] *Handel en wandel in de dertiende eeuw* (Muiderberg 1986), pp. 7-28.
-, 'Maerlants *Rijmbijbel*: wat kan een mediëvist ervaren als hij de nieuwe teksteditie leest?', in *Jaarboek van de Stichting Instituut voor Nederlandse Lexicologie* (1983), pp. 55-63.
Hill, R., 'The Christian view of the Muslims at the time of the First Crusade', in [P.M. Holt ed.] *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades* (Warminster 1977), pp. 1-8.
Hillgarth, J.N., 'L'influence de la *Cité de Dieu* de saint Augustin au Haut Moyen Âge', in *Sacris erudiri* 28 (1985), pp. 5-34.
Hoek, C., 'Den Briel en Maerlant', in *Holland* 1 (1969), pp. 182-198.
Hoste, A., *De handschriften van Ter Doest* (Steenbrugge 1993).
Housley, N., *The Italian Crusades: The Papal-Angevin Alliance and the Crusades against Christian Lay Powers* (Oxford etc. 1982).
-, *The Later Crusades, 1274-1580: from Lyons to Alcazar* (Oxford etc. 1992).
Huet, G., 'La légende de la statue de Vénus', in *Revue de l'histoire des religions* 68 (1913), pp. 193-217.
Hugenholtz, F.W.N., *Floris V* (Bussum 1966).
-, 'Melis Stoke en de afkomst der Hollandse graven', in [E.A. Hattinga van t' Sant e.a. ed.] *Convivium aangeboden aan prof. jkvr. dr. J.M. van Winter bij haar afscheid als hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht* (Hilversum 1988), pp. 11-20.
-, 'Melis Stoke en Jacob van Maerlant', in [D.E.H. de Boer en J.W. Marsilje ed.] *De Nederlanden in de late middeleeuwen* (Utrecht etc. 1987), pp. 17-23.
Iliescu, N., 'Will Virgil be saved?', in *Mediaevalia* 12 (1989), pp. 93-114.
Isaac, J., *L'enseignement du mépris. Vérité historique et mythes théologiques* (Parijs 1962).
Jackson, P., 'The crisis in the Holy Land in 1260', in *English Historical Review* 95 (1980), pp. 481-513.
Janssens, Al., *Theotocos. Maria in de Schriftuur en in de oudste overlevering* (2e druk; Brussel en Nijmegen 1938).
Janssens, J., *De Mariale persoonlijkheid van Jacob van Maerlant. Jacob van Maerlants werken beschouwd in het licht van zijn Mariacultus en als resultante van de toenemende Mariaverering in de middeleeuwen* (Antwerpen 1963).
Janssens, J.D., 'Romeinse legioenen in het werk van Maerlant. Vanaf wanneer kende Maerlant de "Historia regum Britanniae"?', in *Queeste* 3 (1996), pp. 107-114.
-, 'Segher Diengotgaf of Jacob van Maerlant aan het woord? Blinde motieven bij Segher of structurele verwijzingen van Maerlant?', in [G. van Eemeren en

F. Willaert ed.] '*t Ondersoeck leert. Studies over middeleeuwse en 17de-eeuwse literatuur ter nagedachtenis van Prof. Dr. L. Rens* (Leuven en Amersfoort 1986), pp. 43-53.
Johnson, D.F., ‘Euhemerisation versus demonisation: the pagan gods and AElfric's

De falsis diis', in [T. Hofstra e.a. ed.] *Pagans and Christians. The Interplay between Christian Latin and Traditional Germanic Cultures in Early Medieval Europe* (Groningen 1995), pp. 35-69.
Jones, A.H.M., *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic, and Administrative Survey* (paperback-ed. in 2 dln.; Oxford 1986).
Jongen, L., *Van Achilles tellen langhe. Onderzoekingen over Maerlants bewerking van Statius' 'Achilleis' in de 'Historie van Troyen'* (Deventer 1988).
-, 'Zo zwart als roet. Saracenen in middeleeuwse literatuur: een selectie', in [D.E.H. de Boer ed.] *Kennis op kamelen. Europa en de buiten-Europese wereld (1150-1350)* (Amsterdam 1998), pp. 259-274.
Jordan, W.C., 'Marian devotion and the Talmud trial of 1240', in [B. Lewis en F. Niewöhner ed.] *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wiesbaden 1992), pp. 61-76.
-, 'The last tormentor of Christ: An image of the Jew in ancient and medieval exegesis, art, and drama', in *Jewish Quarterly Review* 78 (1987-88), pp. 21-47.
Joye, M., 'De Middelnederlandse Graalromans: overzicht en enkele vaststellingen', in *Leuvense bijdragen* 63 (1974), pp. 151-164.
Jugie, M., 'Monophysisme', in *Dictionnaire de théologie catholique* X-2 (Parijs 1929), kol. 2216-2251.
-, 'Monothélisme', in *Dictionnaire de théologie catholique* X-2 (Parijs 1929), kol. 2307-2323.
Kaegi Jr., W.E., 'The Byzantine armies and iconoclasm', in *Byzantinoslavica* 27 (1966), pp. 48-70.
Kamlah, W., *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins 'Bürgerschaft Gottes'* (2e druk; Stuttgart en Keulen 1951).
Kannengiesser, C., 'Arius and the Arians', in *Theological Studies* 44 (1983), pp. 456-475.
Kappler, C., 'L'image des Mongols dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais', in [M. Paulmier-Foucart e.a. ed.] *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge* (Saint-Laurent en Parijs 1990), pp. 219-240.
Katzir, Y., 'The conquests of Jerusalem, 1099 and 1187: historical memory and religious typology', in [V.P. Goss ed.] *The Meeting of two Worlds. Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades* (Kalamazoo 1986), pp. 103-113.
Kedar, B.Z., *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims* (Princeton 1984).
Keesman, W., 'Troje in de middeleeuwse literatuur. Antiek verleden in dienst van eigen tijd', in *Literatuur* 4 (1987), pp. 257-265.
Kelly, J.F., 'Pelagius, Pelagianism and the early Christian Irish', in *Mediaevalia* 4 (1978), pp. 99-124.
Kempen, A. van, *Ene sake van groten rove. Een onderzoek naar Jacob van Maerlants Satansproces als onderdeel van zijn Graal/Merlijn* (onuitgegeven doct.scr. Leiden 1993).

Keresztes, P., ‘Saint Augustine's good Christian ruler’, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986* (3 dln.; Rome 1987) I, pp. 507-530.
Keyser, R. de, ‘Individueel en collectief boekenbezit bij de kanunniken van het Sint-Donaaskapittel te Brugge tijdens de late middeleeuwen (1350-1450)’, in *Ar-*

chives et bibliothèques de Belgique 42 (1971), pp. 347-378 en 43 (1972), pp. 141-175 en 493-516.
Kissling, H.-J., 'Islam und Kreuzfahrer', in [T. Mayer ed.] *Probleme des 12. Jahrhunderts. Reichenau-Vorträge 1965-1967* (Konstanz en Stuttgart 1968), pp. 243-253.
Klein, L.A., *Portrait de la Juive dans la littérature française* (Parijs 1970).
Kneepkens, C.H.J.M., en F.P. van Oostrom, 'Maerlants *Alexanders geesten* en de *Alexandreïs*: een terreinverkenning', in *NTG* 69 (1976), pp. 483-500.
Knefelkamp, U., 'Das Verhalten von Bevölkerung und Obrigkeit bei den Judenverfolgungen des ersten und zweiten Kreuzzuges', in *Anzeiger des germanischen Nationalmuseums* 1988, pp. 24-34.
Kniewasser, M., 'Die antijüdische Polemik des Petrus Alphonsi und des Abtes Petrus Venerabilis von Cluny', in *Kairos* n.s. 22 (1980), pp. 34-76.
Knoch, P., *Studien zu Albert von Aachen. Der erste Kreuzzug in der deutschen Chronistik* (Stuttgart 1966).
Knuttel, J.A.N., 'Enkele vragen betreffende Jacob van Maerlant', in *TNTL* 57 (1938), pp. 223-228.
Kok, J.A. de, 'Minderbroeders in Nederland: de eerste provincie (1228/39-1529)', in [C.G.M. Bak ed.] *750 Jaar minderbroeders in Nederland* I (Utrecht 1978), pp. 51-89.
Koningsveld, P.S. van, *Islamitische slaven en gevangenen in West-Europa tijdens de late middeleeuwen* (inaug. rede Leiden 1994).
Kritzeck, J., *Peter the Venerable and Islam* (Princeton 1964).
-, *Sons of Abraham. Jews, Christians and Moslems* (Baltimore en Dublin 1965).
Krop, H.A., 'Duns Scotus and the Jews. Scholastic theology and enforced conversion in the thirteenth century', in *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis* n.s. 69 (1989), pp. 161-175.
Krüger, P., *Philo und Josephus als Apologeten des Judentums* (Leipzig 1906).
Kuhn, H., 'Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung', in *La conversione al Christianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 14 (1967), pp. 743-757.
Kurze, D., 'Häresie und Minderheit im Mittelalter', in *Historische Zeitschrift* 229 (1979), pp. 529-573.
Ladner, G.B., 'Origin and significance of the Byzantine iconoclastic controversy', in *Mediaeval Studies* 2 (1940), pp. 127-149.
Lambert, M.D., *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomil to Hus* (Londen 1977).
Lambrecht, D., 'Werd Jacob van Maerlant door de Synode veroordeeld?', in *Biekorf* 82 (1982), pp. 253-260.
Lampen, W., 'De boekenlijst der oude abdij van Egmond', in [A. Beekman ed.] *Tien eeuwen Egmond. Ontstaan, bloei en ondergang van de regale abdij van Egmond* (Heemstede 1950), pp. 75-95.
Lampo, J., 'De Antwerpse ketters. Een bijdrage tot de studie van de middeleeuwse ketterijen in de Nederlanden', in *Handelingen van de Koninklijke Zuidnederlandse maatschappij voor taal- en letterkunde en geschiedenis* 34 (1980), pp. 189-201.

Lane Fox, R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine* (paperback-ed.; Londen 1988).
-, *The unauthorized version. Truth and Fiction in the Bible* (Londen etc. 1991).

Langmuir, G., ‘Anti-Judaism as the necessary preparation for anti-semitism’, in *Viator* 2 (1971), pp. 383-389.
-, ‘From Ambrose of Milan to Emicho of Leiningen: the transformation of hostility against Jews in northern Christendom’, in *Gli Ebrei nell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 26-1 (1980), pp. 313-368.
-, *History, Religion, and Antisemitism* (Berkeley 1990).
-, ‘The faith of Christians and hostility to Jews’, in [D. Wood ed.] *Christianity and Judaism. Studies in Church History* 29 (Oxford en Cambridge, Mass. 1992), pp. 77-92.
-, ‘The Knight's tale of young Hugh of Lincoln’, in *Speculum* 47 (1972), pp. 459-482.
-, ‘Thomas of Monmouth: detector of ritual murder’, in *Speculum* 59 (1984), pp. 820-846.
Lazar, M., ‘The lamb and the scapegoat: the dehumanization of the Jews in medieval propaganda imagery’, in [S.L. Gilman en S.T. Katz ed.] *Anti-Semitism in Times of Crisis* (New York en Londen 1991), pp. 38-80.
Leendertz Jr., P., ‘Maerlant's Strophische Gedichten’, in *TNTL* 19 (1901), pp. 153-182.
-, ‘Naar aanleiding van Maerlant's Strophische Gedichten’, in *TNTL* 18 (1899), pp. 89-118.
Le Goff, J., *Saint Louis* (s.l. 1996).
Lens, M., ‘De superioriteit van de christelijke ridder of waarom Saracenen gedoemd zijn te verliezen’, in [E. van den Berg en B. Besamusca ed.] *De epische wereld: Middelnederlandse Karelromans in wisselend perspectief* (Muiderberg 1992), pp. 69-85.
Lerner, R.E., ‘Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore’, in *Speculum* 60 (1985), pp. 553-570.
Lettinck, N., *Geschiedbeschouwing en beleving van de eigen tijd in de eerste helft van de twaalfde eeuw* (diss. VU Amsterdam 1983).
Levine, R., ‘Why praise Jews: satire and history in the middle ages’, in *Journal of Medieval History* 12 (1986), pp. 291-296.
Liébaert, J., *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Handbuch der Dogmengeschichte* III/1a (Freiburg etc. 1965).
Liebeschuetz, J.H.W.G., *Barbarians and bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom* (Oxford etc. 1990).
Liebeschütz, H., ‘The Crusading movement in its bearing on the Christian attitude towards Jewry’, in *Journal of Jewish Studies* 10 (1959), pp. 97-111.
Lieftinck, G.I., ‘De librijen en scriptoria der Westvlaamse Cisterciënser-abdijen Ter Duinen en Ter Doest in de 12e en 13e eeuw en de betrekkingen tot het atelier van de kapittelschool van Sint Donatiaan te Brugge’, in *Med. van de Kon. Vl. acad. voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België.* Kl. der lett. 15-2 (1953).
Lieu, J., ‘History and theology in Christian views of Judaism’, in [J. Lieu e.a. ed.] *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londen en New York 1992), pp. 79-96.

Lifschitz-Golden, M., *Les Juifs dans la littérature française du Moyen Âge (mystères, miracles, chroniques)* (New York 1935).
Linder, A., 'Jerusalem as a focus of confrontation between Judaism and Christianity', in [R.I. Cohen ed.] *Vision and Conflict in the Holy Land* (Jeruzalem en

New York 1985), pp. 1-22.
Lobrichon, G., 'Une nouveauté: les gloses de la Bible', in [P. Riché en G. Lobrichon ed.] *Le Moyen Âge et la Bible* (Parijs 1984), pp. 95-114.
Loewenich, W. von, *Augustin und das christliche Geschichtsdenken* (München 1947).
Longère, J., *La prédication médiévale* (Parijs 1983).
Loos, M., *Dualist Heresy in the Middle Ages* (Eng. vert.; Praag en Den Haag 1974).
Lotter, F., 'Die Entwicklung des Judenrechts im christlichen Abendland bis zu den Kreuzzügen', in [T. Klein e.a. ed.] *Judentum und Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart* (Düsseldorf 1984), pp. 41-63.
-, 'Die Judenverfolgung des "König Rintfleisch" in Franken um 1298', in *Zeitschrift für historische Forschung* 15 (1988), pp. 385-422.
-, 'Hostienfrevelvorwurf und Blutwunderfälschung bei den Judenverfolgungen von 1298 ("Rintfleisch") und 1336-1338 ("Armleder")', in *Monumenta Germaniae Historica. Schriften* 33 *Fälschungen im Mittelalter* 5 (1988), pp. 533-583.
Ludwig, E., 'Chalcedon and its aftermath: three unresolved crises', in *Laurentianum* 27 (1986), pp. 98-120.
Luscombe, D., 'Peter Comestor', in [K. Walsh en D. Wood ed.] *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley. Studies in Church History Subsidia* 4 (Oxford en New York 1985), pp. 109-129.
Macdonald, A.J., *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine* (Londen etc. 1930).
MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)* (New Haven en Londen 1984).
-, '"What difference did Christianity make?"', in *Historia* 35 (1986), pp. 322-343.
Macy, G., 'Berengar's legacy as heresiarch', in [P. Ganz e.a. ed.] *Auctoritas und Ratio. Studien zu Berengar von Tours* (Wiesbaden 1990), pp. 47-67.
-, 'The dogma of transubstantiation in the Middle Ages', in *Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), pp. 11-41.
Maier, C.T., *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century* (Cambridge 1994).
Mak, J.J., *Middeleeuwse kerstvoorstellingen* (Utrecht en Brussel 1948).
Malaxecheverria, I., 'Notes sur le pélican au Moyen Âge', in *Neophilologus* 63 (1979), pp. 591-597.
Manselli, R., 'La polémique contre les Juifs dans la polémique antihérétique', in *Juifs et judaïsme de Languedoc. Cahiers de Fanjeaux* 12 (Toulouse 1977), pp. 251-267.
Markus, R.A., *Christianity in the Roman World* (Londen 1974).
-, *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge 1970).
-, 'The legacy of Pelagius: orthodoxy, heresy and conciliation', herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity* (Aldershot en Brookfield 1994), pp. 214-234.

Marrou, H.I., ‘Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique’, in *La storiografia altomedievale. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 17-1 (1970), pp. 59-87.
Martin, E.J., *A History of the Iconoclastic Controversy* (Londen 1930; herdruk New York 1978).
Mason, E., ‘William Rufus: myth and reality’, in *Journal of Medieval History* 3 (1977), pp. 1-20.
Maximilianus, P., ‘Bij het Sint Franciscus' leven van Maerlant’, in *Tijdschrift voor*

taal en letteren 24 (1936), pp. 5-50, 89-118 en 161-162.
-, 'De auteur van het berijmde Mnl. Franciscus' leven', in *Ons geestelijk erf* 21 (1947), pp. 304-311.
-, 'Maerlant's Sint Franciscus' leven en zijn Latijns origineel', in *TNTL* 66 (1949), pp. 81-97.
Mayer, H.E., 'Latins, Muslims and Greeks in the Latin kingdom of Jerusalem', in *History* 63 (1978), pp. 175-192.
Mayr-Harting, H., *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (Londen 1972).
McGuckin, J.A., 'The "Theopaschite confession": a study in the Cyrilline re-interpretation of Chalcedon', in *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984), pp. 239-255.
Meagher, J.C., 'As the twig was bent: antisemitism in Greco-Roman and earliest Christian times', in [A. Davies ed.] *Antisemitism and the Foundations of Christianity* (New York etc. 1979), pp. 1-26.
Mellinkoff, R., 'Judas's red hair and the Jews', in *Journal of Jewish Art* 9 (1982), pp. 31-46.
-, *The Mark of Cain* (Berkeley etc. 1981).
Menache, S., 'The king, the Church and the Jews: some considerations on the expulsions from England and France', in *Journal of Medieval History* 13 (1987), pp. 223-236.
Meslin, M., *Les Ariens d'Occident 335-430* (diss. Parijs 1967).
Micha, A., 'L'influence du "Merlin" de Robert de Boron', in *Travaux de linguistique et de littérature* 16,1 (1978), pp. 395-409.
Mierlo, J. van, *Jacob van Maerlant. Zijn leven - zijn werken - zijn beteekenis. Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal-en Letterkunde* Reeks III, nr 25 (s.l. 1946).
Milburn, R.L.P., *Early Christian Interpretations of History* (Londen 1954).
Milis, L., 'Kerstening en kerkelijke instellingen tot circa 1070', in *AGN* I (Haarlem 1981), pp. 266-285.
Millar, F., 'The Jews of the Graeco-Roman diaspora between paganism and Christianity, AD 312-438', in [J. Lieu e.a. ed.] *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londen en New York 1992), pp. 97-123.
Mingroot, E. van, 'Middeleeuwse ketterij en inquisitie in de Franse Nederlanden (1025-1491)', in *De Franse Nederlanden* (1981), pp. 51-79.
Möhring, H., 'Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus', in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 39 (1983), pp. 417-466.
Moisan, A., 'Clercs et légendes épiques: Hélinand de Froidmont, Aubri de Trois-Fontaines, Vincent de Beauvais et la "Chronique du pseudo-Turpin"', in [F. Suard ed.] *Au carrefour des routes d'Europe: La chanson de geste* (2 dln.; Aix-en-Provence 1987) II, pp. 913-925.
Mommsen, T.E., 'Orosius and Augustine', in zijn bundel *Medieval and Renaissance Studies* (Ithaca 1959), pp. 325-348.
-, 'St. Augustine and the Christian idea of progress: The background of *The City of God*', in zijn bundel *Medieval and Renaissance Studies* (Ithaca 1959), pp. 265-298.

Mönnich, C.W., ‘De achtergrond van de Ariaanse Christologie’, in *Nederlands theologisch tijdschrift* 4 (1949/50), pp. 378-412.
Montefiore, H.W., ‘Josephus and the New Testament’, in *Novum Testamentum* 4 (1960), pp. 139-160 en 307-318.

Montgomery Watt, W., ‘Islamic conceptions of the Holy War’, in [T.P. Murphy ed.] *The Holy War* (Columbus 1976), pp. 141-156.
-, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Londen 1961).
Moolenbroek, J. van, ‘Maerlants *Scolastica*: een waagstuk?’, in [J. van Moolenbroek en M. Mulder ed.] *Scolastica willic ontbinden. Over de ‘Rijmbijbel’ van Jacob van Maerlant* (Hilversum 1991), pp. 13-34.
Moore, R.I., *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250* (Oxford en New York 1987).
-, *The Origins of European Dissent* (Londen 1977).
-, ‘The origins of medieval heresy’, in *History* 55 (1970), pp. 21-36.
Moorhead, J., ‘Iconoclasm, the cross and the imperial image’, in *Byzantion* 55 (1985), pp. 165-179.
-, ‘The monophysite response to the Arab invasions’, in *Byzantion* 51 (1981), pp. 579-591.
Mora-Lebrun, F., ‘Gautier de Châtillon, Bernard Silvestre et *Le roman d'Eneas*: trois tentatives d'appropriation de la mythologie antique au XIIe siècle’, in [L. Harf-Lancner en D. Boutet ed.] *Pour une mythologie du Moyen Âge* (Parijs 1988), pp. 11-26.
Morey, J.H., ‘Peter Comestor, biblical paraphrase, and the medieval popular bible’, in *Speculum* 68 (1993), pp. 6-35.
Morghen, R., ‘Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Âge’, in *Revue historique* 236 (1966), pp. 1-16.
Morris, C., ‘Propaganda for war: the dissemination of the crusading ideal in the twelfth century’, in [W.J. Sheils ed.] *The Church and War. Studies in Church History* 20 (s.l. 1983), pp. 79-101.
Mostert, M., ‘De kerstening van Holland (zevende tot twaalfde eeuw). Een bijdrage aan de middeleeuwse religieuze geschiedenis’, in *Holland* 25 (1993), pp. 125-155.
Mulder, M., ‘De handschriftentraditie van de *Rijmbijbel*’, in [J. van Moolenbroek en M. Mulder ed.] *Scolastica willic ontbinden. Over de ‘Rijmbijbel’ van Jacob van Maerlant* (Hilversum 1991), pp. 71-82.
Muldoon, J., *Popes, Lawyers, and Infidels. The Church and the Non-Christian World 1250-1550* (Liverpool 1979).
-, ‘The nature of the infidel: the anthropology of the canon lawyers’, in [S.D. Westrem ed.] *Discovering New Worlds. Essays on Medieval Exploration and Imagination* (New York en Londen 1991), pp. 115-124.
Munro, D.C., ‘The Western attitude toward Islam during the Crusades’, in *Speculum* 6 (1931), pp. 329-343.
Murray, C., ‘Art and the early Church’, in *Journal of Theological Studies* n.s. 28 (1977), pp. 303-345.
Naumann, H., ‘Der wilde und der edle Heide (Versuch über die höfische Toleranz)’, in [P. Merker en W. Stammler ed.] *Vom Werden des deutschen Geistes. Festgabe Gustav Ehrismann zum 8. Oktober 1925 dargebracht von Freunden und Schülern* (Berlijn en Leipzig 1925), pp. 80-101.
Nelli, R., *La philosophie du catharisme. Le dualisme radical au XIIIe siècle* (Parijs 1975).

Newall, V., ‘The Jew as a witch figure’, in [V. Newall ed.] *The Witch Figure. Folklore Essays by a Group of Scholars in England Honouring the 75th Birthday of Katharine M. Briggs* (Londen en Boston 1973), pp. 95-124.
Newman, L.I., *Jewish Influence on Christian Reform Movements* (New York 1925).

Nikiprowetzky, V., 'Josephus and the revolutionary parties', in [L.H. Feldman en G. Hata ed.] *Josephus, the Bible, and History* (Leiden 1989), pp. 216-236.
Nischik, T.-M., *Das volkssprachliche Naturbuch im späten Mittelalter. Sachkunde und Dinginterpretation bei Jacob van Maerlant und Konrad von Megenberg* (Tübingen 1986).
-, '"Nutscap ende waer". Zu Übertragungstechnik und Belehrungsintention in Maerlants *Der Naturen Bloeme*', in *NTG* 82 (1989), pp. 226-238.
Noble, T.F.X., 'John Damascene and the history of the Iconoclastic controversy', in [T.F.X. Noble en J.J. Contreni ed.] *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan* (Kalamazoo 1987), pp. 95-116.
Nolthenius, H., *Een man uit het dal van Spoleto. Franciscus tussen zijn tijdgenoten* (Amsterdam 1988).
Nonn, U., 'Das Bild Karl Martells in mittelalterlichen Quellen', in [J. Jarnut e.a. ed.] *Karl Martell in seiner Zeit* (Sigmaringen 1994), pp. 9-21.
O'Gorman, R., 'The prose version of Robert de Boron's *Joseph d'Arimathie*', in *Romance Philology* 23 (1969/70), pp. 449-461.
Ohly, F., 'Synagoge und Ecclesia. Typologisches in mittelalterlicher Dichtung', in zijn bundel *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung* (Darmstadt 1977), pp. 312-337.
Ombres, R., 'Latins and Greeks in debate over purgatory, 1230-1439', in *Journal of Ecclesiastical History* 35 (1984), pp. 1-14.
Oort, J. van, 'Augustinus en het manicheïsme', in *Nederlands theologisch tijdschrift* 47 (1993), pp. 276-291.
-, *Jeruzalem en Babylon. Een onderzoek van Augustinus' 'De stad van God' en de bronnen van zijn leer der twee steden (rijken)* (diss. Utrecht 1986).
-, 'Manicheïsme: Nieuwe ontdekkingen, nieuwe visies', in *Nederlands theologisch tijdschrift* 47 (1993), pp. 21-36.
Oostrom, F.P. van, 'De oorspronkelijkheid van de *Torec*', in *Spiegel der letteren* 21 (1979), pp. 197-201.
-, 'De vrijheid van de Middelnederlandse dichter', in zijn bundel *Aanvaard dit werk. Over Middelnederlandse auteurs en hun publiek* (Amsterdam 1992), pp. 81-95.
-, *De waarde van het boek* (Amsterdam 1994).
-, 'Jacob van Maerlant: een herwaardering', in zijn bundel *Aanvaard dit werk. Over Middelnederlandse auteurs en hun publiek* (Amsterdam 1992), pp. 173-184.
-, 'Maerlant tussen Noord en Zuid. Contouren van een biografie', in zijn bundel *Aanvaard dit werk. Over Middelnederlandse auteurs en hun publiek* (Amsterdam 1992), pp. 185-216.
-, *Maerlants wereld* (Amsterdam 1996).
-, 'Slotbeschouwing: de *Rijmbijbel*, balans en perspectief', in [J. van Moolenbroek en M. Mulder ed.] *Scolastica willic ontbinden. Over de 'Rijmbijbel' van Jacob van Maerlant* (Hilversum 1991), pp. 127-143.
-, '1261. Jacob van Maerlant bewerkt de *Maskeroen.* Het recht als voedingsbodem voor episch drama', in [R.L. Erenstein e.a. ed.] *Een theatergeschiedenis der Nederlanden. Tien eeuwen drama en theater in Nederland en Vlaanderen* (Amsterdam 1996), pp. 10-15.

-, ‘25 maart 1271: Jacob van Maerlant voltooit de “Rijmbijbel”. De dichter als leraar, en omgekeerd’, in [M.A. Schenkeveld-Van der Dussen ed.] *Nederlandse literatuur, een geschiedenis* (Groningen 1993), pp. 29-35.

Opelt, I., ‘Seneca bei Augustinus’, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986* (3 dln.; Rome 1987) I, pp. 363-370.
Orbán, A.P., ‘De Latijnse Middeleeuwen: botsing en integratie tussen de *Romanitas* en de *Christianitas*’, in [R.E.V. Stuip en C. Vellekoop ed.] *Culturen in contact. Botsing en integratie in de Middeleeuwen* (Utrecht 1988), pp. 43-65.
Ostrogorsky, G., *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* (Breslau 1929).
Ott, N.H., *Rechtspraxis und Heilsgeschichte. Zu Überlieferung, Ikonographie und Gebrauchssituation des deutschen ‘Belial’* (München 1983).
Oudejans, N., ‘De jood in de Middelnederlandse literatuur’, in *Literatuur* 1 (1984), pp. 246-253.
-, *De jood in de Middelnederlandse literatuur. Een onderzoek naar de jood als type in de letterkunde tot 1600, met een nadruk op exempelen* (onuitgegeven doct.scr. Amsterdam 1984).
Pakter, W., *Medieval Canon Law and the Jews* (Ebelsbach 1988).
Parkes, J., *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism* (Londen 1934).
-, *The Jew in the Medieval Community. A Study of his Political and Economic Situation* (Londen 1938).
Patlagean, É., ‘Les Juifs: les “infidèles” de l'Europe’, in [R. Delort ed.] *Les croisades* (Parijs 1988), pp. 105-110.
Patrides, C.A., *The Grand design of God. The Literary Form of the Christian View of History* (Londen 1972).
Patschovsky, A., ‘Der Ketzer als Teufelsdiener’, in [H. Mordek ed.] *Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag* (Tübingen 1991), pp. 317-334.
-, ‘Der “Talmudjude”. Von mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas’, in [A. Haverkamp en F.-J. Ziwes ed.] *Juden in der christlichen Umwelt während des späten Mittelalters* (Berlijn 1992), pp. 13-27.
-, ‘Judenverfolgung im Mittelalter’, in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 41 (1990), pp. 1-16.
Paulmier-Foucart, M., ‘La compilation dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais: le cas Hugues de Fleury’, in [J.-P. Genet ed.] *L'historiographie médiévale en Europe* (Parijs 1991), pp. 51-66.
-, en S. Lusignan, ‘Vincent de Beauvais et l'histoire du *Speculum Maius*’, in *Journal des savants* (1990), pp. 97-124.
Phillips, J.R.S., *The Medieval Expansion of Europe* (Oxford en New York 1988).
Pickering, F.P., ‘The Gothic image of Christ. The sources of medieval representations of the crucifixion’, in zijn bundel *Essays on Medieval German Literature and Iconography* (Cambridge etc. 1980), pp. 3-30.
-, ‘The Western image of Byzantium in the Middle Ages’, in zijn bundel *Essays on Medieval German Literature and Iconography* (Cambridge etc. 1980), pp. 146-163.
Podskalsky, G., ‘Orthodoxe und westliche Theologie’, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 31-2 (1981), pp. 513-527.

Post, R.R., *Kerkgeschiedenis van Nederland in de middeleeuwen* (2 dln.; Utrecht en Antwerpen 1957).
-, *Scholen en onderwijs in Nederland gedurende de Middeleeuwen* (Utrecht en Antwerpen 1954).

Raedts, P.G.J.M., 'Athene of Jerusalem? Het vroege christendom in confrontatie met de Romeinse maatschappij', in [R.E.V. Stuip en C. Vellekoop ed.] *Culturen in contact. Botsing en integratie in de Middeleeuwen* (Utrecht 1988), pp. 23-42.
Ramondt, M., 'Maerlant en het vagantisme', in *Neophilologus* 18 (1933), pp. 215-226.
Rand, E.K., 'The classics in the thirteenth century', in *Speculum* 4 (1929), pp. 249-269.
Reeves, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford 1969).
Regout, R.H.W., *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques* (diss. Leiden 1934).
Rembaum, J.E., 'The Talmud and the popes: reflections on the Talmud trials of the 1240s', in *Viator* 13 (1982), pp. 203-223.
Resnick, I.M., 'Idols and images: early definitions and controversies', in *Sobornost* 7 (1985), pp. 35-51.
Reu, M. de, 'De missionering: het eerste contact van heidendom en christendom', in [L. Milis ed.] *De heidense Middeleeuwen* (Brussel en Rome 1991), pp. 19-46.
Richard, J., 'Saint Louis dans l'histoire des Croisades', herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Orient et Occident au Moyen Âge: contacts et relations (XIIe-XVe s.)* (Londen 1976), pp. 229-244.
-, 'The Mongols and the Franks', herdrukt, met oorspr. pag., in zijn bundel *Orient et Occident au Moyen Âge: contacts et relations (XIIe-XVe s.)* (Londen 1976), pp. 45-57.
Richards, J., *Sex, Dissidence and Damnation. Minority Groups in the Middle Ages* (Londen en New York 1990).
Riley-Smith, J., 'Crusading as an act of love', in *History* 65 (1980), pp. 177-192.
-, *The Crusades. A Short History* (Londen 1987).
-, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (Londen 1986).
-, 'The First Crusade and the persecution of the Jews', in [W.J. Sheils ed.] *Persecution and Toleration. Studies in Church History* 21 (s.l. 1984), pp. 51-72.
Riquet, M., 'Saint Louis roi de France et les juifs', in *Septième centenaire de la mort de saint Louis. Actes des colloques de Royaumont et de Paris (21-27 mai 1970)* (Parijs 1976), pp. 345-350.
Rochow, I., 'Die monenergetischen und monotheletischen Streitigkeiten in der Sicht des Chronisten Theophanes', in *Klio* 63 (1981), pp. 669-681.
Rohrbacher, S., 'The charge of deicide. An anti-Jewish motif in medieval Christian art', in *Journal of Medieval History* 17 (1991), pp. 297-321.
Rokeah, D., *Jews, Pagans and Christians in Conflict* (Jeruzalem en Leiden 1982).
-, 'The Church Fathers and the Jews in writings designed for internal and external use', in [S. Almog ed.] *Antisemitism through the Ages* (Oxford etc. 1988), pp. 39-69.
Roth, C., 'The mediaeval conception of the Jew: a new interpretation', in [I. Davidson ed.] *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller* (New York 1938), pp. 171-190.
Rotter, E., *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter* (Berlijn en New York 1986).

Rousset, P., ‘La croisade, obstacle à la mission’, in [G. Duboscq en A. Latreille ed.] *Les réveils missionnaires en France du Moyen-Âge à nos jours (XIIe-XXe siècles). Actes du colloque de Lyon 29-31 mai 1980* (Parijs 1984), pp. 37-48.
Rubin, M., ‘Desecration of the Host: the birth of an accusation’, in [D. Wood ed.]

Christianity and Judaism. Studies in Church History 29 (Oxford 1992), pp. 169-185.
Ruether, R.R., *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York 1974).
Ruh, K., 'Joachitische Spiritualität im Werke Roberts von Boron', in [S. Sonderegger e.a. ed.] *Typologia litterarum. Festschrift für Max Wehrli* (Zürich en Freiburg 1969), pp. 167-196.
Runciman, S., *The Byzantine Theocracy* (Cambridge etc. 1977).
-, *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries* (Oxford 1955).
Runia, D.T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Assen en Minneapolis 1993).
Russell, F.H., 'Love and hate in medieval warfare: the contribution of Saint Augustine', in *Nottingham Medieval Studies* 31 (1987), pp. 108-124.
-, *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge etc. 1975).
Russell, J.B., *Dissent and Reform in the Early Middle Ages* (Berkeley en Los Angeles 1965).
-, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages* (Ithaca en Londen 1984).
Sainte Croix, G.E.M. de, 'Why were the early Christians persecuted?', in *Past & Present* 26 (1963), pp. 6-38.
Salvat, M., 'Amazonia: le royaume de femmenie', in [D. Buschinger en A. Crepin ed.] *La représentation de l'Antiquité au Moyen Âge* (Wenen 1982), pp. 229-241.
Sandmel, S., *Judaism and Christian Beginnings* (New York 1978; herdruk New York 1980).
Sapir Abulafia, A., *Christians and Jews in the Twelfth-century Renaissance* (Londen en New York 1995).
-, 'Invectives against Christianity in the Hebrew chronicles of the First Crusade', in [P.W. Edbury ed.] *Crusade and Settlement* (Cardiff 1985), pp. 66-72.
-, 'Jewish-Christian disputations and the twelfth-century renaissance', in *Journal of Medieval History* 15 (1989), pp. 105-125.
Saradi-Mendelovici, H., 'Christian attitudes toward Pagan monuments in late Antiquity and their legacy in later Byzantine centuries', in *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990), pp. 47-61.
Saunders, J.J., 'Mohammed in Europe: a note on Western interpretations of the life of the prophet', in *History* n.s. 39 (1954), pp. 14-25.
Schäfer, P., *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung* (Stuttgart 1983).
Schein, S., *Fideles Crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314* (Oxford 1991).
-, 'The image of the crusader kingdom of Jerusalem in the thirteenth century', in *Revue Belge de philologie et d'histoire* 64 (1986), pp. 704-717.
Schippers, J.W., *De ontwikkeling der euhemeristische godencritiek in de Christelijke Latijnse literatuur* (diss. Utrecht 1952).
Schmeck, H., 'Infidelis. Ein Beitrag zur Wortgeschichte', in *Vigiliae christianae* 5 (1951), pp. 129-147.

Schmidt-Chazan, M., ‘L'idée d'Empire dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais’, in [M. Paulmier-Foucart e.a. ed.] *Vincent de Beauvais: intentions et réceptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen Âge* (Saint-Laurent en Parijs 1990), pp. 253-284.

Schmieder, F., *Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert* (Sigmaringen 1994).
Schneider, J., 'Une encyclopédie du XIIIe siècle: le "Speculum maius" de Vincent de Beauvais', in [G. Hasenohr en J. Longère ed.] *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval* (Parijs 1981), pp. 187-196.
Schnell, R., 'Der "Heide" Alexander im "christlichen" Mittelalter', in [W. Erzgräber ed.] *Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter* (Sigmaringen 1989), pp. 45-63.
-, *Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerkes* (Bern 1969).
Scholem, G., 'Toward an understanding of the Messianic idea in Judaism', in zijn bundel *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York 1971), pp. 1-36.
Scholz, H., *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei* (Leipzig 1911).
Schöning, U., 'Die Juden in der *Chanson d'Antioche*', in *Zeitschrift für romanische Philologie* 102 (1986), pp. 40-52.
Schreckenberg, H., *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter* (Leiden 1972).
-, 'Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines "Bellum Judaicum"', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 21.2 (Berlijn en New York 1984), pp. 1106-1217.
-, 'The works of Josephus and the early Christian church', in [L.H. Feldman en G. Hata ed.] *Josephus, Judaism, and Christianity* (Leiden 1987), pp. 315-324.
Schubert, K., 'Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jahrhundert', in *Kairos* n.s. 19 (1977), pp. 161-186.
-, 'Das Judentum in der Umwelt des christlichen Mittelalters', in *Kairos* n.s. 17 (1975), pp. 161-217.
Schwinges, R.C., *Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus* (Stuttgart 1977).
Sefton, D.S., 'The popes and the holy images in the eighth century', in [T.F.X. Noble en J.J. Contreni ed.] *Religion, Culture, and Society in the Early Middle Ages. Studies in Honor of Richard E. Sullivan* (Kalamazoo 1987), pp. 117-130.
Sénac, P., *L'image de l'autre. L'Occident médiéval face à l'Islam* (Parijs 1983).
Seznec, J., *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and its Place in Renaissance Humanism and Art* (Eng. vert. New York 1953).
Shachar, I., *The Judensau. A Medieval Anti-Jewish Motif and its History* (Londen 1974).
Shatzmiller, J., *Shylock Reconsidered. Jews, Moneylending, and Medieval Society* (Berkeley etc. 1990).
Sheedy, C.E., *The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century against the Background of Pre-scholastic Theology* (diss. Washington 1947).
Siberry, E., 'Missionaries and crusaders, 1095-1274: opponents or allies?', in [W.J. Sheils ed.] *The Church and War. Studies in Church History* 20 (1983), pp. 103-110.
Simon, M., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)* (2e druk; Parijs 1964).

Simons, W., *Bedelordenvestiging en middeleeuws stadswezen. De stand van zaken rond de hypothese-Le Goff* (Gent 1986).
-, *Stad en apostolaat. De vestiging van de bedelorden in het graafschap Vlaanderen (ca. 1225-ca. 1350)* (Brussel 1987).

Sivan, E., ‘Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam aux XIIe-XIIIe siècles’, in *Studia Islamica* 27 (1967), pp. 149-182.
-, *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions Musulmanes aux croisades* (Parijs 1968).
Smalley, B., *Historians in the Middle Ages* (Londen 1974).
-, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (paperback-ed. Notre Dame 1964; herdruk Notre Dame 1970).
Smedt, M. de, ‘F.A. Snellaert als tekstuitgever. Deel I: zijn editie van “Alexanders Geesten” van Jacob van Maerlant’, in *Spiegel der letteren* 31 (1989), pp. 313-326.
Smeets, J.R., *Joden en Catharen - hun invloed op de Franse Rijmbijbels uit de twaalfde en dertiende eeuw* ('s Hertogenbosch 1966).
-, ‘Riga en Van Maerlants *Rijmbijbel*’, in *Handelingen van het achtentwintigste Nederlands filologencongres* (Groningen 1964), pp. 124-127.
Snoek, G.J.C., *De eucharistie- en reliekverering in de middeleeuwen. De middeleeuwse eucharistie-devotie en reliekverering in onderlinge samenhang* (diss. Amsterdam 1989).
Sordi, M., *The Christians and the Roman Empire* (Eng. vert. Londen en Sydney 1983).
Sourdel, D., *L'islam médiéval* (Parijs 1979).
Southern, R.W., *The Making of the Middle Ages* (herz. ed. Londen etc. 1987).
-, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass. 1962).
Spahr, B.L., ‘The Devil - in Dutch’, in *Colloquia germanica* 20 (1987), pp. 109-118.
Speet, B.M.J., ‘De middeleeuwen’, in [J.C.H. Blom e.a. ed.] *Geschiedenis van de joden in Nederland* (Amsterdam 1995), pp. 19-49.
Spence, R., ‘Gregory IX's attempted expeditions to the Latin Empire of Constantinople: the crusade for the union of the Latin and Greek Churches’, in *Journal of Medieval History* 5 (1979), pp. 163-176.
Spiteris, J., ‘Attitudes fondamentales de la théologie byzantine, en face du rôle religieux de la papauté au XIIème siècle’, in [C. Ryan ed.] *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150-1300* (Toronto 1989), pp. 171-192.
Spitz, H.-J., *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends* (München 1972).
Spörl, J., ‘Die “Civitas Dei” im Geschichtsdenken Ottos von Freising’, in [W. Lammers ed.] *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter* (Darmstadt 1961), pp. 298-320.
-, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts* (München 1935).
Stacey, R.C., ‘The conversion of Jews to Christianity in thirteenth-century England’, in *Speculum* 67 (1992), pp. 263-283.
Stein, D., *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des 8. Jahrhunderts* (München 1980).
Stein, S., *Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050 bis 1250* (diss. Heidelberg 1933; herdruk Darmstadt 1968).

Stemberger, B., ‘Zu den Judenverfolgungen in Deutschland zur Zeit der ersten beiden Kreuzzüge’, in *Kairos* n.s. 20 (1978), pp. 53-72 en 151-157.
Stengers, J., *Les Juifs dans les Pays-Bas au Moyen Âge* (Brussel 1949).
Stickel, E., *Der Fall von Akkon. Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts* (Bern en Frankfurt 1975).
Stoclet, A.J., ‘Le “De civitate Dei” de saint Augustin. Sa diffusion avant 900 d'après

les caractères externes des manuscrits antérieurs à cette date et les catalogues contemporains', in *Recherches augustiniennes* 19 (1984), pp. 185-209.
Stow, K.R., *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe* (paperback-ed.; Cambridge, Mass. en Londen 1994).
-, 'Hatred of the Jews or love of the Church: papal policy toward the Jews in the Middle Ages', in [S. Almog ed.] *Antisemitism Through the Ages* (Oxford etc. 1988), pp. 71-89.
Stutvoet-Joanknecht, C.M., 'Een zeldzaam teken van begrip voor het jodendom in de Noordelijke Nederlanden in de vijftiende eeuw', in [N. Lettinck en J.J. van Moolenbroek ed.] *In de schaduw van de eeuwigheid. Tien studies over religie en samenleving in laatmiddeleeuws Nederland aangeboden aan prof. dr. A.H. Bredero* (Utrecht 1986), pp. 87-108.
Suchier, W., 'Über das altfranzösische Gedicht von der Zerstörung Jerusalems (La Venjance nostre seigneur)', in *Zeitschrift für romanische Philologie* 24 (1900), pp. 161-198.
Suttor, M., 'Le *Triumphus Sancti Lamberti de castro Bullonio* et le catharisme à Liège au milieu du XIIe siècle', in *Le Moyen Âge* 91 (1985), pp. 227-264.
Synan, E.A., *The popes and the Jews in the Middle Ages* (New York en Londen 1965).
-, '"The popes' other sheep"', in [C. Ryan ed.] *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150-1300* (Toronto 1989), pp. 389-411.
Szövérffy, J., *Marianische Motivik der Hymnen. Ein Beitrag zur Geschichte der marianischen Lyrik im Mittelalter* (Leiden 1985).
Tanz, S., 'Orosius im Spannungsfeld zwischen Eusebius von Caesarea und Augustin', in *Klio* 65 (1983), pp. 337-346.
Taviani, H., 'Le mariage dans l'hérésie de l'an mil', in *Annales* 32 (1977), pp. 1074-1089.
Telfer, W., 'When did the Arian controversy begin?', in *Journal of Theological Studies* 47 (1946), pp. 129-142.
Tessier, G., 'La conversion de Clovis et la christianisation des Francs', in *La conversione al Christianesimo nell'Europa dell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 14 (1967), pp. 149-189.
Teunis, H.B., 'De ketterij van Tanchelm: een misverstand tussen twee werelden', in [R.E.V. Stuip en C. Vellekoop ed.] *Utrecht tussen Kerk en Staat* (Hilversum 1991), pp. 153-167.
Thompson, E.A., 'The conversion of the Spanish Suevi to Catholicism', in [E. James ed.] *Visigothic Spain: New Approaches* (Oxford 1980), pp. 77-92.
-, 'The conversion of the Visigoths to Catholicism', in *Nottingham Mediaeval Studies* 4 (1960), pp. 4-35.
Thouzellier, C., *Hérésie et hérétiques. Vaudois, Cathares, Patarins, Albigeois* (Rome 1969).
Timmer, D.E., 'Biblical exegesis and the Jewish-Christian controversy in the early twelfth century', in *Church History* 58 (1989), pp. 309-321.
Tollebeek, J., 'De joden in de Zuidelijke Nederlanden tijdens de late middeleeuwen. Kritisch-bibliografisch overzicht (1949-1983)', in *Bijdragen tot de geschiedenis* 66 (1983), pp. 13-34.

-, ‘Joden in de Zuidelijke Nederlanden 12de-14de eeuw’, in *Spiegel Historiael* 19 (1984), pp. 245-251.
Torrell, J.-P., en D. Bouthillier, *Pierre le Vénérable et sa vision du monde. Sa vie - son oeuvre. L'homme et le démon* (Leuven 1986).

Tournier, F., ‘Les “Deux cités” dans la littérature chrétienne’, in *Études* 123 (1910), pp. 644-665.
Townsend, J.T., ‘The Gospel of John and the Jews: the story of a religious divorce’, in [A. Davies ed.] *Antisemitism and the Foundations of Christianity* (New York etc. 1979), pp. 72-97.
Trachtenberg, J., *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Antisemitism* (New Haven 1943).
Traver, H., ‘The four daughters of God: a mirror of changing doctrine’, in *Publications of the Modern Language Association of America* 40 (1925), pp. 44-92.
Troeltsch, E., *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift ‘De Civitate Dei’* (München en Berlijn 1915).
Tulleners-Bloemen, M., ‘Franciscus van Assisi’, in [R.E.V. Stuip en C. Vellekoop ed.] *Andere structuren, andere heiligen. Het veranderende beeld van de heilige in de Middeleeuwen* (Utrecht 1983), pp. 89-114.
Turner, R.V., ‘*Descendit ad inferos.* Medieval views on Christ's descent into hell and the salvation of the ancient just’, in *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), pp. 173-194.
Udovitch, A.L., ‘The Jews and Islam in the High Middle Ages: a case of the Muslim view of differences’, in *Gli ebrei nell'alto medioevo. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 26 (2 dln.; Spoleto 1980) II, pp. 655-683.
Van Aiol tot de Zwaanridder. Personages uit de middeleeuwse verhaalkunst en hun voortleven in literatuur, theater en beeldende kunst [W.P. Gerritsen en A.G. van Melle ed.] (Nijmegen 1993).
Vasiliev, A.A., ‘The iconoclastic edict of the Caliph Yazid II, A.D. 721’, in *Dumbarton Oaks Papers* 9-10 (1956), pp. 23-47.
Vaughan, R., ‘Het verleden in de Middeleeuwen’, in [H.B. Teunis en L. van Tongerloo ed.] *Middeleeuwen tussen Erasmus en heden. Bundel aangeboden aan Prof. Dr. F.W.N. Hugenholtz bij zijn afscheid als hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Utrecht* (Amsterdam en Dieren 1986), pp. 11-23.
Verbeke, W., ‘Gregorius de Grote in de *Spiegel Historiael* van Jacob van Maerlant’, in [R. Lievens e.a. ed.] *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. Dr. J.M. de Smet* (Leuven 1983), pp. 369-382.
Verdam, J., ‘Een vierde tekst van *Ons Heren Wonden*’, in *TNTL* 14 (1895), pp. 94-110.
-, ‘Over Maerlant's Historie van Troyen’, in *Verslagen en mededeelingen der koninklijke akademie van wetenschappen. Afdeeling letterkunde* 4e reeks, 6e deel (1904), pp. 344-379.
Vermeeren, P.J.H., ‘Jacob van Maerlants Alexanders Geesten. Overpeinzingen van een lezer’, in *Spiegel der letteren* 14 (1972), pp. 273-297.
Vernet, F., ‘Bérenger de Tours’, in *Dictionnaire de théologie catholique* II-1 (Parijs 1932), kol. 722-742.
Voorbij, J.B., *Het ‘Speculum Historiale’ van Vincent van Beauvais. Een studie van zijn ontstaansgeschiedenis* (diss. Groningen 1991).
-, en J.A.A.M. Biemans, ‘Reflecties over twee Spiegels. Vincentius van Beauvais' “Speculum historiale” en de “Spiegel historiael” van Jacob van Maerlant’, in

[P. Wackers e.a.] *Verraders en bruggenbouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en Middelnederlandse letterkunde* (Amsterdam 1996), pp. 239-264.
-, ‘The history of Alexander the Great in Jacob van Maerlant's *Spiegel Historiael*’, in

[W.J. Aerts e.a. ed.] *Vincent of Beauvais and Alexander the Great. Studies on the Speculum Maius and its Translations into Medieval Vernaculars* (Groningen 1986), pp. 57-84.
-, 'The *Speculum Historiale*: some aspects of its genesis and manuscript tradition', in [W.J. Aerts e.a. ed.] *Vincent of Beauvais and Alexander the Great. Studies on the Speculum Maius and its Translations into Medieval Vernaculars* (Groningen 1986), pp. 11-55.
Vooys, C.G.N. de, *Middelnederlandse legenden en exempelen. Bijdrage tot de kennis van de prozalitteratuur en het volksgeloof der middeleeuwen* (2e druk; Groningen en Den Haag 1926).
Vries, K.C.J.W. de, *De Mariaklachten* (diss. Nijmegen 1964).
Waas, A., 'Volk Gottes und militia Christi - Juden und Kreuzfahrer', in [P. Wilpert ed.] *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch* (Berlijn 1966), pp. 410-434.
Waegeman, A., 'De middeleeuwse sibylle', in [L. Milis ed.] *De heidense Middeleeuwen* (Brussel en Rome 1991), pp. 91-117.
Waltz, J., 'Historical perspectives on "early missions" to Muslims: A response to Allan Cutler', in *The Muslim World* 61 (1971), pp. 170-186.
Wankenne, A., 'Les Belges et la croisade', in *Études classiques* 55 (1987), pp. 163-173.
Wehrli, M., 'Antike Mythologie im christlichen Mittelalter', in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 57 (1983), pp. 18-32.
Weiland, H.C., *Het oordeel der Kerkvaders over het orakel* (diss. Utrecht 1935).
Weiler, A.G., 'De Christenheid en de anderen. De Middeleeuwse theorie van de heilige en rechtvaardige oorlog', in *Concilium* 24-6 (1988), pp. 89-97.
-, *Willibrords missie. Christendom en cultuur in de zevende en achtste eeuw* (2e druk; Hilversum 1989).
Weinand, H., *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus* (Paderborn 1910).
Wentzlaff-Eggebert, F.-W., *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit (Berlijn 1960).*
Werner, E., en M. Erbstößer, *Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter* (2e druk; Berlijn 1992).
West, D.C., en S. Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiore. A Study in Spiritual Perception and History* (Bloomington 1983).
Westerling, H.J., 'Iets over woeker en woekeraars', in *Tijdschrift voor geschiedenis, land- en volkenkunde* 29 (1914), pp. 129-149.
Wickersham Crawford, J.P., 'The Catalan *Mascarón* and an episode in Jacob van Maerlant's *Merlijn*', in *Publications of the Modern Language Association of America* 26 (1911; herdruk New York 1962), pp. 31-50.
Wiles, M., 'In defence of Arius', in *Journal of Theological Studies* n.s. 13 (1962), pp. 339-347.
-, *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development* (Cambridge 1967).
Williams, R.D., *Arius: Heresy and Tradition* (Londen 1987).

-, ‘The logic of Arianism’, in *Journal of Theological Studies* n.s. 34 (1983), pp. 56-81.
Wilson, W.R., *The Execution of Jesus. A Judicial, Literary and Historical Investigation* (New York 1970).

Windisch, H., ‘Der Untergang Jerusalems (Anno 70) im Urteil der Christen und Juden’, in *Theologisch Tijdschrift* 48 (1914), pp. 519-550.
Winkel, J. te, ‘De Borron's Joseph d'Arimathie en Merlin in Maerlant's vertaling’, in *TNTL* 1 (1881), pp. 305-363.
-, *Maerlant's werken, beschouwd als spiegel van de dertiende eeuw* (2e druk; Gent en 's Gravenhage 1892).
Winkelmann, F., ‘Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streites’, in *Klio* 69 (1987), pp. 515-559.
Winter, J.M. van, *Ridderschap. Ideaal en werkelijkheid* (2e druk; Bussum 1976).
Winter, P., *On the Trial of Jesus* (2e herz. ed.; Berlijn en New York 1974).
-, ‘The trial of Jesus and the competence of the Sanhedrin’, in *New Testament Studies* 10 (1963/64), pp. 494-499.
Wisniewski, R., *Kreuzzugsdichtung. Idealität in der Wirklichkeit* (Darmstadt 1984).
Wolf, K.B., ‘The earliest Latin lives of Muhammad’, in [M. Gervers en R.J. Bikhazi ed.] *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic lands. Eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto 1990), pp. 89-101.
Wolfram, G., ‘Kreuzpredigt und Kreuzlied’, in *Zeitschrift für Deutsches Alterthum und Deutsche Litteratur* n.f. 18 (1886), pp. 89-132.
Wood, I.N., ‘The conversion of the barbarian peoples’, in [G. Barraclough ed.] *The Christian World. A Social and Cultural History of Christianity* (Londen 1981), pp. 85-98.
-, ‘The mission of Augustine of Canterbury to the English’, in *Speculum* 69 (1994), pp. 1-17.
Young, B., ‘The cross, Jesus and the Jewish people’, in [M. Lowe ed.] *The New Testament and Christian-Jewish Dialogue. Studies in Honor of David Flusser* (s.l. 1990), pp. 23-34.
Young, F.M., *From Nicaea to Chalcedon. A Guide to the Literature and its Background* (Londen 1983).
Zananiri, G., *L'Église et l'islam* (Parijs 1969).
Zerner, M., ‘Du court moment où on appela les hérétiques des “bougres”. Et quelques déductions’, in *Cahiers de civilisation médiévale. Xe-XIIe Siècles* 32 (1989), pp. 305-324.
Zilverberg, S.B.J., *Ketters in de middeleeuwen* (Bussum 1968).
Zumthor, P., *Merlin le prophète. Un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans* (diss. Genève 1943).

Personenregister

In dit register zijn personages en auteurs opgenomen, die in Maerlants oeuvre, diens bronnen, of de contemporaine werkelijkheid een rol hebben gespeeld. Zij zijn, zoals gebruikelijk, gerangschikt naar de (meest gangbare) voornaam.

Aäron (OT): 44-45, 107, 203
Abel (OT): 109, 134, 159
Abraham (OT): 26, 88, 101, 103, 105, 107-109, 133, 229 n. 49
Achilles (klass. myth.): 36, 38, 41-42, 135
Adam (OT): 26, 101
Aella (Eng. koning): 68
Aeneas (klass. myth.): 37, 39-40, 57, 195
Agamemnon (klass. myth.): 42
Agapetus I, paus (535-536): 170
Agnes, St.: 38
Agoland (Karelepiek): 81
Aistulf (Longobardenvorst): 193
Ajax (klass. myth.): 34
Alarik (Visigotenvorst): 194-195
Albert van Aken (Albertus Aquensis; chr. auteur): 17, 79, 84-86, 152, 216 n. 34
Albertus Magnus (chr. auteur): 15
Alexander de Grote: 12, 14, 32, 36, 38-40, 43, 45, 51-53, 55, 57, 88, 154, 196, 223 n. 162 en 163
Al-Kindi (chr. auteur): 72, 76-77, 79-80, 92, 96, 234 n. 160
Ambrosius van Milaan, St.: 37, 152, 183, 186, 201
Ammon (klass. myth.): 32
Ananus (NT): 132
Anastasius I, keizer (491-518): 184
Anastasius II, keizer (713-715): 183
Anastasius II, paus (496-498): 185
Anchises (klass. myth.): 39, 57
Anna (NT-apocrypha): 178
Antiochus Epiphanes (OT): 105
Anubis (klass. myth.): 33
Apis (klass. myth.): 27-29, 49
Apollo (klass. myth.): 28-29, 35, 38, 40-43, 48, 192
Aquila (joods auteur): 111
Aristoteles (klass. wijsgeer): 14, 54
Arius (ketter): 161-162, 164
Arthur, koning: 17, 20, 60, 160, 200, 205
Attila (Hunnenvorst): 60-61
Augustinus van Hippo, St.: 17-18, 24, 27-28, 38, 42, 45-46, 48, 53, 55, 67, 138, 158-159, 174-176, 184, 186, 189, 209-212, 220 n. 80, 221 n. 124, 241 n. 220, 250 n. 102
Augustus, keizer (27vC-14nC): 31, 62, 113

Aurelius Ambrosius (Arthurepiek): 60

Baäl (OT): 26
Bacchus: zie Liber Bacchus
Bar Kochba (joods verzetsstrijder): 127
Barnabas (apostel; NT): 31, 211
Basilius de Grote, St.: 134
Belisarius (Rom. legeraanvoerder): 194
Bellona (klass. myth.): 39
Belus (Assyrisch vorst): 26, 43
Benjamin (OT): 115
Benoit de Sainte Maure (Frans dichter): 14, 33-34, 36, 47, 50, 54, 57, 195, 203, 219 n. 53
Berengarius van Tours (ketter): 169, 172-173
Bileam (OT): 48
Bonaventura, St. (chr. auteur): 16, 81-82, 108, 121, 147
Bonozo van Sardis (ketter): 177
Briseïda (klass. myth.): 203
Brixes (Arthurepiek): 200
Brunhilde (Frankische koningin): 180
Brutus (Arthurepiek): 202

Calchas (klass. myth.): 44, 135
Caligula, keizer (37-41): 31
Callisthenes (Alexanderstof): 223 n. 162
Cambises (Assyrisch vorst): 31
Cassandra (klass. myth.): 42
Cassianus (chr. auteur): 49, 112, 159
Castor (klass. myth.): 29
Cham (OT): 134
Clara, St.: 16
Clemens van Alexandrië (chr. auteur): 26, 44

Clothilde (Frankische koningin): 67
Clovis I (Frankische koning 481-511): 38, 46, 65, 67, 180
Constantijn I (de Grote), keizer (306-337): 62, 64, 162, 197-198, 211
Constantijn IV, keizer (668-685): 183
Constantijn V, keizer (741-775): 171, 182-183
Corineus (Arthurepiek): 202
Croscus (Vandalenvorst): 60
Cyrillus van Alexandrië: 165-166

Dagobert I (Frankische koning 629-639): 73, 205
Daniël (OT): 153
Dardanus (klass. myth.): 29
Dares Phrygius (klass. myth.): 36, 219 n. 65
Darius (Alexanderstof): 26, 39, 57
David (OT): 102, 153-154
Deïdamia (klass. myth.): 36
Diana (klass. myth.): 42
Dido (klass. myth.): 39
Dindimus (Alexanderstof): 45
Diomedes (klass. myth.): 38, 42
Dionysius de Areopagiet (NT): 55
Dirk III (Holl. graaf 993-1039): 83
Donatus (ketter): 176
Duns Scotus (chr. auteur): 140

Edward de Belijder (Eng. koning 1042-1066): 83
Elia (OT): 107, 154
Elisa (OT): 43, 107, 128
Emicho van Leiningen (kruistochtleider): 86, 152
Endor, de tovenares van (OT): 44
Enoch (OT): 101, 154
Enos (OT): 101
Esau (OT): 133-134
Esther (OT): 105
Eugenius, tegenkeizer: 37, 220 n. 74
Euhemerus van Messene (klass. auteur): 27, 217 n. 17
Eusebius van Caesarea (chr. auteur): 138, 212, 220 n. 76
Eutyches (ketter): 166-168
Evander (klass. myth.): 37
Ezechiël (OT): 206
Ezra (OT): 110, 236 n. 63
Filip van de Elzas (Vl. graaf 1168-1191): 188
Filip van Macedonië (Alexanderstof): 32, 49
Filip Utenbroeke (Diets dichter): 17, 225 n. 195, 238 n. 150, 239 n. 160
Flavius Josephus (joods auteur): 13, 15, 48, 106, 116, 130-133, 216 n. 37, 239 n. 153
Floris III (Holl. graaf 1157-1190): 87

Floris V (Holl. graaf 1256-1296): 16, 91, 197, 232 n. 123
Fortuna (klass. myth.): 41
Franciscus van Assisi, St.: 16, 58, 81-82, 108, 147, 160
Frederik II, keizer (1212-1250): 201
Fulco van Anjou, graaf: 83

Gabriel (aartsengel): 74
Genseric (Vandalenvorst): 180
Geoffrey van Monmouth (Mediolatijns auteur): 17, 60
Gerard van Kamerijk, bisschop: 178, 187
Germanus, St.: 60, 179
Godfried van Bouillon (kruistochtleider): 84, 87, 91
Gregorius I (de Grote), paus (590-604): 57, 75, 158, 225 n. 195
Gregorius VII, paus (1073-1085): 177, 200
Gregorius van Tours (chr. auteur): 67

Hadrianus, keizer (117-138): 127
Heber (OT): 100
Hector (klass. myth.): 195
Hendrik I (de Vogelaar; Du. koning 919-936): 199
Hengist (Arthurepiek): 60
Heraclius, keizer (610-641): 73, 168, 184-185, 194, 246 n. 300
Hercules (klass. myth.): 30, 33
Hermogenes (NT-apocrypha): 146
Herodes I (NT): 105, 113
Herodes Agrippa (NT): 31, 132
Hieronymus, St.: 33, 55, 66, 176, 184, 211, 226 n. 218
Holofernes (OT): 105
Homerus (klass. auteur): 39
Honorius, keizer (395-423): 194, 205
Honorius Augustodunensis (Honorius van Autun; chr. auteur): 12, 14, 87

Horatius (klass. auteur): 232 n. 114
Hugo van Fleury (chr. auteur): 72

Iason (klass. myth.): 36
Innocenten, de (NT): 107
Innocentius I, paus (401-417): 195
Innocentius III, paus (1198-1216): 141
Innocentius IV, paus (1243-1254): 201
Irene, keizerin (797-802): 198
Isaac (OT): 101, 105
Isidorus van Sevilla (chr. auteur): 23, 27, 49, 220 n. 80, 246 n. 300
Isis (klass. myth.): 27
Ismaël (OT): 86, 105, 229 n. 49

Jacob Israël (OT): 100, 115, 133-134
Jacobus Baradaeus (ketter): 168
Jacobus Major, St. (NT): 146, 168
Jacobus Minor, St. (NT): 132
Jacobus van Vitry (chr. auteur): 56
Jafet (OT): 62
Jan van Boendale (Diets dichter): 19, 94, 146, 212, 232 n. 110, 235 n. 39, 238 n. 135, 247 n. 15
Janus (klass. myth.): 33, 107, 220 n. 71
Jason: zie Iason
Jeremia (OT): 107
Jerobeam (OT): 36
Jezus van Nazareth (Jezus Christus; NT): passim
Johannes, St. - de evangelist: 123, 161
Johannes de Doper (NT): 25
Jozef (OT): 115-116
Jozef, St. (NT): 50
Judas (NT): 160
Judas Makkabeüs (OT): 102, 113
Julianus, keizer (361-363): 46, 62, 66
Julius Caesar (†44vC): 202, 206
Juno (klass. myth.): 33
Jupiter (klass. myth.): 27, 29-30, 32-33, 36-37, 39-43, 55, 66
Justina, keizerin: 201
Justinianus I, keizer (527-565): 170, 183
Justinus (klass. auteur): 56
Justinus I, keizer (518-527): 183
Justinus II, keizer (565-578): 183
Juturna (klass. myth.): 39

Kaïn (OT): 134, 159
Kajafas (NT): 192
Kanaänitische vrouw, de (NT): 63

Karel de Grote, keizer (800-814): 65, 81-82, 91, 198-200
Karel de Kale, keizer (875-877): 143
Karel Martel (Frankische hofmeier 714-741): 201

Laban (OT): 115
Lea (OT): 115-116
Leo I, keizer (457-474): 171
Leo III, keizer (717-740): 170-171
Liber Bacchus (klass. myth.): 38
Lodewijk I (de Vrome), keizer (814-840): 87
Lodewijk III (het Kind; Frankische koning 900-911): 199
Lodewijk IX (de Heilige; Franse koning 1226-1270): 93, 140, 205
Lodewijk van Velthem (Diets dichter): 17
Lucas, St. - de evangelist: 123
Lutgard, St.: 253 n. 191

Macedonius (ketter): 162, 165
Malo, St.: 56
Marcus, St. - de evangelist: 203
Maria, de H. maagd (NT): 9, 42, 59, 84, 106, 117, 134, 147, 159-160, 165-167, 177-178, 194, 203
Mars (klass. myth.): 30-31, 39, 56
Martijn (*Strofische gedichten*): 41, 59, 102, 108, 176
Martijn van Rore: 13
Martinus Polonus (Martinus van Troppau; chr. auteur): 17, 65, 159, 163, 168, 171-172, 184-186, 201, 205
Martinus van Tours, St.: 24, 108, 183, 185
Mauritius, keizer (582-602): 181
Mauritius, St.: 202
Maximus, tegenkeizer: 183, 201
Maximus van Turijn (chr. auteur): 138
Medea (klass. myth.): 36, 42
Melchizedek (OT): 101
Melis Stoke (Diets dichter): 225 n. 204
Mercurius (klass. myth.): 39
Merlijn (Arthurepiek): 47-48, 60, 200
Michal (OT): 153-154
Midian, de priester van (OT): 50
Minerva (klass. myth.): 28, 36, 39, 50

Mohammed: 71-78, 92, 97, 144, 192
Monica, St.: 67
Mozes (OT): 50, 103, 106-107, 111-113, 115-116, 156, 192

Nebukadnezar (OT): 149
Neptanabus (Alexanderstof): 32
Neptholomeus: zie Neptunus
Neptunus (klass. myth.): 29, 37, 40
Nereïden, de (klass. myth.): 33
Nestorius (ketter): 165-167, 179
Nicolaas IV, paus (1288-1292): 233 n. 139
Nimrod (OT): 26
Ninus (Assyrisch vorst): 26-27, 43
Noach (OT): 62, 101, 134

Odysseus: zie Ulysses
Origenes (chr. auteur): 134, 161, 184, 186
Orosius (chr. auteur): 17, 195, 209-212, 226 n. 218, 252 n. 167, 254 n. 10 en 12
Otto I (de Grote), keizer (962-973): 199
Otto van Freising (chr. auteur): 212
Ovidius (klass. auteur): 14, 33, 38, 221 n. 106

Pallas Athene: zie Minerva
Paris (klass. myth.): 38, 50
Patrick, St.: 107
Paulus, St. (apostel; NT): 31, 109, 114, 117, 120, 129, 152, 186, 202, 211, 213, 240 n. 188
Paulus Diaconus (chr. auteur): 254 n. 8
Pelagius (ketter): 175-176, 179
Pelagius I, paus (556-561): 186
Penthesileia (klass. myth.): 57
Persius (klass. auteur): 55
Peter de Kluizenaar (kruistochtleider): 85
Petrus, St. (apostel; NT): 117, 147
Petrus Alfonsi (chr. auteur): 72, 150
Petrus Comestor (chr. auteur): 15, verder passim
Petrus van Poitiers (chr. auteur): 130, 132, 215 n. 22, 237 n. 110
Petrus Riga (chr. auteur): 16, 138
Petrus Venerabilis (chr. auteur): 72, 79, 94, 140, 146, 233 n. 146
Philippus Arabs, keizer (244-249): 226 n. 218
Philo van Alexandrië (joods auteur): 146-147
Philoktetes (klass. myth.): 34
Phoebus: zie Apollo
Pilatus (NT): 122-125
Pirrhus (klass. myth.): 57
Plato (klass. wijsgeer): 29, 31, 53-54

Plinius de Jongere (klass. auteur): 224 n. 193
Pollux (klass. myth.): 29
Polyxena (klass. myth.): 195
Pompeius (Rom. legeraanvoerder): 103
Porrus (Alexanderstof): 40
Priscillianus (ketter): 174, 185
Pythagoras (klass. wijsgeer): 28-29, 53

Quirinus: zie Romulus

Rachel (OT): 115-116
Radagaïs (Barbarenaanvoerder): 195
Ramon Lull (chr. auteur): 72, 79, 140
Reccared (Visigotenvorst): 181
Remus (klass. myth.): 30
Robert de Boron (Frans dichter): 12, 20
Robert Guiscard (Normandisch vorst): 82
Robrecht de Fries (Vl. graaf 1071-1093): 87
Roeland (Karelepiek): 78
Romulus (klass. myth.): 30-32
Rudolf van Ems (Duits dichter): 19, 52, 94, 208, 219 n. 59 en 60, 220 n. 71, 222 n. 132, 223 n. 163, 225 n. 216, 229 n. 52, 231 n. 94, 235 n. 39, 236 n. 76
Rufinus van Aquileia (chr. auteur): 44, 184, 220 n. 76
Rupert van Deutz (chr. auteur): 146
Ruth (OT): 105

Salomo (OT): 101, 106, 113
Sara (OT): 229 n. 52
Saturnus (klass. myth.): 33, 37, 220 n. 71
Saul (OT): 44
Segher Diengotgaf (Diets dichter): 14, 203
Sem (OT): 101
Seneca (klass. auteur): 54-55, 211

Serapis (klass. myth.): 28
Sergius (Mohammedlegende): 74
Sibyllen, de (klass. myth.): 48, 55, 211
Sigebert van Gembloux (chr. auteur): 177, 185, 200
Sisebut (Visigotenvorst): 151
Socrates (klass. wijsgeer): 54
Statius (klass. auteur): 14, 36-37, 39, 44, 55
Stephanus II, paus (752-757): 198

Talestris (Alexanderstof): 203
Theodosius I (de Grote), keizer (379-395): 26, 37-38, 44, 64, 68, 152, 201, 205
Theodosius II, keizer (408-450): 183, 205
Theophilus (Marialegende): 146
Theophrastus (klass. auteur): 54
Thomas, St. (apostel; NT): 55
Thomas van Aquino (chr. auteur): 68, 140, 192
Thomas van Cantimpré (chr. auteur): 15, 30, 47, 80, 146, 178, 219 n. 53
Tiberius, keizer (14-37): 49, 61, 124, 127-128
Titus, keizer (79-81): 126-129, 132
Tobias (OT): 102, 108, 112
Tobit (OT): 88, 108
Totila (Oostgotisch vorst): 201
Trajanus, keizer (98-117): 57, 62, 225 n. 195
Troïlus (klass. myth.): 37
Turnus (klass. myth.): 39
Turpijn, pseudo- (Karelepiek): 77-78, 82

Ulysses (klass. myth.): 34, 39, 42, 203
Umbro (klass. myth.): 39
Urbanus II, paus (1088-1099): 84
Uria (OT): 107
Uter Pendragon (Arthurepiek): 200
Uzza (OT): 204

Valens, keizer (364-378): 182, 185
Valentinianus II, keizer (375-392): 183, 201
Venus (klass. myth.): 38-39, 42-43, 77
Vespasianus, keizer (70-79): 126, 128-129
Victoria (klass. myth.): 38
Vigilius, paus (537-555): 201
Vincentius van Beauvais (chr. auteur): 16, verder passim
Virgilius (klass. auteur): 14, 33, 37, 39-40, 43, 54-55, 211
Vortigern (Arthurepiek): 60
Vulcanus (klass. myth.): 33

Walter van Châtillon (Mediolatijns dichter): 12, 36, 38, 40, 87, 110, 196, 231 n. 99

Werner, St.: 244 n. 270
Willem II (Holl. graaf 1234-1256 en Roomskoning): 197, 201
Willem II Rufus (Eng. koning 1087-1100): 150
Willem van Tyrus (chr. auteur): 92, 216 n. 34

Yazid II, kalief: 143
Ylia (klass. myth.): 30

Zeus: zie Jupiter